

اغراض الہدیب الہدیب و شرح الہدیب



تصنیف
ابوالیس محمد یوسف قادری
مدیر ادارہ اعلیٰ تعلیم اسلامیہ



اعراض الشرب الشرب وشرح الشرب

تأليف

ابوالیس محمد یوسف القادری

مدرسہ اسلامیہ اسلامیہ اسلامیہ



بہارِ اسلامی

042-7246006

شیر برادرز

الفرقہ داران القرآن

جلالہ آباد

انوار التہذیب
التہذیب و شرح التہذیب

کاشف	کاشف
برائے امت	برائے امت
پیش از امین	پیش از امین
سویں	سویں
قیمت	قیمت

مکتبہ قادریہ

042-7228193

مکتبہ قادریہ

0321-8228193



﴿الهدأ﴾

میں اپنی اس کاوش کو، استاذ العلماء، راس الاقطاب
جامع المعقول والمنطق، امام المنطق

حضرت علامہ مولانا حافظ عبدالستار سعیدی صاحب
دامت برکاتہم العالیہ

اور

اپنے والدین کریمین

کی پارگ و عالیہ میں بطور ہدیہ پیش کرتا ہوں کہ جن کی محنتیں
کاوشیں اور محبتیں ہی میری

تعلیم و تدریس اور تالیف کا باعث ہیں۔

مگر قہرول افتقار ہے عز و شرف

محمد یوسف القادری

مدون جامعہ علامہ رضویہ شیخوپورہ

20/7/2008

ترتیب

صفحہ نمبر	مضامین
۳۱	* سات مقامات پر ارجاع ضمیر بلا مرجع مذکور دست ہے
۳۲	* تسمیہ و تجمید سے کتاب کا اعتبار کیوں؟
"	* اقام کے معانی
۳۳	* حدیث تسمیہ و تجمید میں تقاضی
"	* ابتداء کی تین اقسام اور تقریبات
۳۴	* حدیث تسمیہ و تجمید میں تقاضی کی تطبیق
"	* حدیث تسمیہ و تجمید میں تقاضی کی وجہ
"	* حدیث تسمیہ میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی کیوں؟
"	* تعریف اور تعریفات
۳۵	* تعریف شکر اور تعریف مدح
"	* شاعر کی تعریف اور پر اعتراضات علامہ شیخ جوامات
"	* تجرید کی تعریف
"	* قوت تکلم سے مراد
۳۶	* اختیاری کے معانی
"	* لفظ اللہ کا معنی
"	* لفظ اللہ کے معنی اور جزیئی ہونے میں اختلاف
۳۷	* لفظ اللہ کے حقائق علامہ بیضاوی اور علامہ مختار زانی کا مذہب
"	* ظریعہ مصطفیٰ کج کیا کلمہ ہے؟
۳۸	* اسم جلالت کو ہی ذکر کرنے کی وجہ
"	* الحمد پر تلف لام کون سا ہے اور کیوں؟
"	* للہ پر لام جارہ کس معنی میں ہے؟
"	* تلف و لام کے ہمکنار ہونے کی صورت میں لام جارہ کا اختصار یہ ہوتا

- ۳۱ * الحمد للہ کونسا تقبیہ ہے؟
- ۳۲ * ہر دعوے کے ثبوت کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے لیکن کبھی.....
- ۳۳ * ہدایت کے اصطلاحی معنی میں معجز اور اشامہ کے مابین اختلاف.....
- ۳۴ * دائم کا انزال.....
- ۳۵ * لفظ ہدایت کے دونوں معانی کے مابین فرق.....
- ۳۶ * لفظ ہدایت کے دونوں معانی پر اعتراض و جواب.....
- ۳۷ * لفظ ہدایت دونوں معانی کے مابین مشترک سے تفسیر کثافت سے اس کی تحقیق.....
- ۳۸ * لفظ ہدایت دونوں معانی کی طرف تھکی ہوتا ہے کبھی بالواسطہ اور کبھی بلاواسطہ.....
- ۳۹ * لفظ ہدایت کے دونوں معانی کی تخریج قرآن مجید سے.....
- ۴۰ * سواء الطریق کا معنی.....
- ۴۱ * اقتباس کسے کہتے ہیں؟.....
- ۴۲ * وسط الطریق کو طریقی مستوی لازم ہے.....
- ۴۳ * علامہ عبداللہ راجہ دی اور علامہ روانی کے مابین اختلاف جنس ہے.....
- ۴۴ * سواء الطریق کے صدوق میں اشکالات.....
- ۴۵ * شارع کا نظریہ.....
- ۴۶ * براعت استحصال.....
- ۴۷ * تہذیب کتنے اور کون کون سے حصوں پر مشتمل تھی؟.....
- ۴۸ * جعل لنا التوفیق عبودہ فیق میں طرف کا حلق کون ہے جس حقیق.....
- ۴۹ * لام جارہ عرض کے لئے بھی آتا ہے اور انشراح کیلئے بھی.....
- ۵۰ * لام انشراح کی مثال قرآن مجید سے.....
- ۵۱ * طرف میں وسعت کیوں بدلتی ہے؟.....
- ۵۲ * طرف کا اپنے حال سے بچھگی کا حلق کیوں ہوتا ہے؟.....
- ۵۳ * لہا کے بارے میں احکاموں میں سے زیادہ مناسب احتمال.....
- ۵۴ * لہا جعل اور رفیق کے حلق ہونے کی وجہ سے لفظ اور معنی خرابی.....
- ۵۵ * مجموعیت ذاتی کسے کہتے ہیں.....
- ۵۶ * توفیق کا اصطلاحی معنی اور اس پر سوال و جواب.....
- ۵۷ * صلوة کا معنی اور اس پر اعتراضات و جوابات.....

- * حضور کا اسم گرامی صراحت ذکر کیوں نہیں کیا؟ ۵۲
- * اسم جہالت کو صراحت کیوں ذکر کیا؟ ۵۳
- * اوصاف کثیرہ میں وصف رسالت کا ہی انتخاب کیوں؟
- * آپ ﷺ کے وصف رسالت کی صراحت کا کیا فائدہ؟
- * وصف رسالت کے فوق الثبوت ہونے پر کیا دلیل؟ ۵۵
- * اسم مکرر منصوب میں ترکیبی احتمالات عموماً دو دو ہوتے ہیں
- * مفعول لہ کی دو قسمیں
- * منصوب مفعول لہ کے لئے شرط
- * وصف کا ذات پر حمل نہیں ہو سکتا
- * ہدی کے ترکیبی چار احتمالات
- * مصدر کا اصل ذات پر بطور مبالغہ درست ہے
- * ہو والا اجزاء حقیقی پر اعتراض و جواب
- * لازم کا مفعول بلا واسطہ نہیں آتا حرف جر کے واسطے آ سکتا ہے ۵۸
- * صواباً صحیحہ حقیق کے مائل سے قطعاً درہا میں احتمالات درجیدہ
- * حائیں مخرجاتین اور حائیں مخرجاتین
- * جملہ مستندہ نوجوں اور علم معانی والوں کی اصطلاح میں
- * نوراً کے بارے میں چار ترکیبی احتمالات
- * ضیاء کو چھوڑ کر نوراً کو کیوں اختیار کیا؟
- * بلا تکرار ملین کے حقیقی ترکیبی احتمالات درجیدہ
- * ہکا حقائق ملین نہیں لائق تکرار ہے
- * طرف کی ایسے حال پر تکریم کیوں؟ اور تکرار
- * صر کے معنی سے کیا فائدہ حاصل ہوا؟
- * صر کے اقسام اور تعریفات
- * نقطہ سدا سے اشارۃ خطہ مصنف کی طرف
- * آل کی اصل اور اس کی تحقیق
- * التصغیر بورد الاشیاء الی اصلہا
- * آل اور اہل میں فرق

- ۶۳ * مصوم فقط انبیاء اور مالک ہیں
- ۶۴ * آل کے صدق میں راجع قول
- ۶۵ * صحابی کی تعریف اور اس پر اعتراض و جواب
- ۶۶ * شارع نے صحبت کے ساتھ ایمان کی قید کیوں لگائی؟
- ۶۷ * صحابہ اور اصحاب میں فرق
- ۶۸ * سناج کی صرہ اور لغوی تحقیق
- ۶۹ * صدق اور حق میں فرق
- ۷۰ * صدق و کذب اور قصبہ کی تعریضات
- ۷۱ * قصبہ اور غیر مترادف اسٹی ہیں
- ۷۲ * صدق کے بھی دو معنی ہیں اور کذب کے بھی دو معنی ہیں
- ۷۳ * با تصدیق کے ساتھ بسم ہے
- ۷۴ * ایمان اور تصدیق دو الگ چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی چیز ہیں
- ۷۵ * ایک وہم کا ازالہ
- ۷۶ * جمع کی اضافت اسم صرف ہذا کی طرف ہو اشتقاق کا تاکہ حاصل ہوتا ہے
- ۷۷ * ایک وہم کا ازالہ
- ۷۸ * صعدوا فی معارج الحق کو بلغوا القصی مراتب الحق لازم ہے
- ۷۹ * با تحقیق کے متعلق ترکیبی اشکالات
- ۸۰ * طرف لغو اور طرف مستقر
- ۸۱ * تلبس کا معنی
- ۸۲ * افعال ماسک انعام
- ۸۳ * باتن کا اپنی کتاب کی خصوصیات بیان کرنا
- ۸۴ * لفظ بعد کی نحوئی تحقیق
- ۸۵ * طرف کی تین حالتیں ہیں
- ۸۶ * غایات کن طرف کو کہا جاتا ہے
- ۸۷ * غایات کہنے کی وجہ تیس
- ۸۸ * صحیح
- ۸۹ * طرف کی تین ہی حالتیں کہیں؟

۷۱. * ظروف زمانہ معرب اور جہتی کب ہوتے ہیں؟
۷۲. * توہم اور تقدیر نامہ کی حقیقت
۷۳. * کلام کی اقسام
۷۴. * خدا کا مشاغل الہ کیا ہے؟
۷۵. * بعض شارحین کی تردید
۷۶. * غیہ تہذیب الامم میں کلام سے کونسا کلام مراد ہے؟
۷۷. * مجاز فی الخلف کی تعریف
۷۸. * لفظ تحریر کی جگہ قطع بیان کو کیوں نہیں لایا گیا
۷۹. * تحریر کا معنی
۸۰. * حشو اور زوائد کی تعریضات
۸۱. * عام کو شمولیت میں طرف کیساتھ مناسب ہے
۸۲. * قریف منطق اور قیودات
۸۳. * دلائل عام میں کلام سے مراد کونسا کلام ہے؟
۸۴. * ایک دہم کا ازالہ
۸۵. * تقریب دو مفہوموں کی طرف متحرک ہوتا ہے
۸۶. * من حیثیہ کی ترکیب
۸۷. * من تقریر علامہ الاسلام کو تقریب کے حقائق کرنے سے لفظ و معنی خرابی
۸۸. * اضافت کی اقسام و تعریضات
۸۹. * اسلام کے معنی میں تین مذاہب
۹۰. * علامہ الاسلام میں کوئی اضافت ہے؟
۹۱. * جمل کے دو مفہوموں کی باہمی خشییت
۹۲. * مجاز عقل کی تعریف
۹۳. * جمل کی اقسام
۹۴. * ایک دہم کا ازالہ
۹۵. * ایک دہم کا ازالہ
۹۶. * صلہ کس حرف جر کو کہتے ہیں
۹۷. * تفسیرین کا لغوی اور اصطلاحی معنی

- * بیّنہ کی تحقیق ۸۸
- * السی مثل النمل ذلّة ومعنی "
- * سببہ کی مابین احتمالات علامہ ۸۹
- * سببہ کے مابعد پر اعتراض علامہ "
- * ماکے موصوفہ ہونے کی صورت میں الولد کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں "
- * ماکے موصوفہ ہونے کی صورت میں الولد کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں ۹۰
- * شاہد ۹۱
- * تقدیم ما حقه التأخیر بلفظ المحصر والاعتصاص ۹۲
- * کجی کا لغوی اور اصطلاحی معنی "
- * توکل کا معنی "
- * القسم الاول فی المنطق "
- * القسم الاول فی المنطق پر اعتراض و جواب ۹۳
- * الف لام مہملہ خارجی کیلئے شرط ۹۴
- * القسم الاول کو معروف اور مقدمہ کو مکرر ذکر کرنے کی وجہ "
- * القسم الاول پر اعتراض و جواب ۹۵
- * کتاب معانی سید میں سے کسی ایک سے عبارت ہے ۹۶
- * علم منطق اشیاء غریبہ میں سے کسی ایک کا نام ہے "
- * تعریف مکہ ۹۷
- * صورتیں "
- * القسم الاول فی المنطق میں فی حیثہ منطق پر داخل نہیں ۹۸
- * حصول تحصیل اور جان کے اشتغال میں فرق "
- * علم کی دو قسمیں ہیں کبھی دوہمی "
- * حصول تحصیل اور جان کے مناسب مقامات "
- * مقدمہ "
- * مقدمہ کی ق ۱۰۰
- * مقدمہ میں امور علامہ "
- * بین فیہا امور ثلاثہ پر اعتراض و جواب "

- * مقدمہ کی اقسام ۱۰۱
- * ماخذ کا لغوی و اصطلاحی معنی ۱۰۲
- * الاتفاق و ماخذ میں فرق ۱۰۳
- * مقدمہ اور مقدمہ الجلب میں مناسبت ۱۰۴
- * مقدمہ کا مصداق ۱۰۵
- * مقدمہ الکتاب اور مقدمہ العلم میں نسبت ۱۰۶
- * شارح نے مقدمہ الکتاب کا ذکر کیوں کیا؟ ۱۰۷
- * مقدمہ کونسا صیغہ ہے ۱۰۸
- * مقدمہ میں احتمالات سہو کا اجرا کیوں نہیں؟ ۱۰۹
- * علم کی تقسیم ۱۱۰
- * لسانی اقسام ۱۱۱
- * علم کس شے کا نام ہے ۱۱۲
- * علم کی تعریف ۱۱۳
- * حصول صودۃ اللہ سے عدول کیوں کیا؟ ۱۱۴
- * الحاضر عند الدردک سے عدول کیوں کیا؟ ۱۱۵
- * علم کی دو قسمیں ہیں: حضوری و حصولی ۱۱۶
- * قبول انفس رخ اور الاضطرار الحاصلۃ رخ سے عدول کیوں کیا؟ ۱۱۷
- * عقل بمعنی قوت مددک ۱۱۸
- * عقل کی تعریف ۱۱۹
- * ہاتھ نے علم کی تعریف کیوں نہیں کی؟ ۱۲۰
- * شارح نے اذعان کا معنی یقین کیوں نہیں کیا؟ ۱۲۱
- * علم کی سول اقسام ۱۲۲
- * المطلق اذا اطلق اطلاق علی الفرد الکامل ۱۲۳
- * نسبت کا فرد کامل نسبت خبریہ ہے ۱۲۴
- * قضیہ سے کہتے علوم کا حصول ہوتا ہے ۱۲۵
- * حکم اور نام و زنی کے مابین تھوڑی کے سلسلے میں اختلاف ۱۲۶
- * مصطفیٰ کا مذہب علامہ ۱۲۷

- * شارح کی عبارت پر اعتراض و جواب ۱۱۰
- * امام رازی کے موقف کو ذم سے تعبیر کرنے کی وجہ ۱۱۱
- * امام رازی کے موقف کے کٹر رہ جانے کی وجہ "
- * حکم کا اطلاق کتنے دور کون سے معافی پر ہوتا ہے "
- * حکماء کے مابین اجزائے قضیہ میں اختلاف ۱۱۲
- * عند الحاخامین اجماعے قضیہ میں ترتیب "
- * حکمائے حنفیہ میں اور حکمائے متأخرین کی شکستگی "
- * باتن کے مذہب علماء پر دلیل ۱۱۳
- * جزاء اخیر کی تعبیر نسبت خبریہ سے کیوں؟ "
- * شارح کا اپنے آپ پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ۱۱۴
- * اجزائے قضیہ میں اختلاف کی وجہ "
- * حمد الحمد حمد "
- * علم کی سوانح اقسام پنج وجہ صر ۱۱۶
- * اقسام تصور وجہ صر کے ساتھ ۱۱۷
- * تصدیق کے لئے اثباتی اربہ ضروری ۱۱۸
- * تصور و تصدیق کی تقسیم ۱۱۹
- * اقسام علم صمدی ہوتا ہے "
- * منصوب بزرع الخافض ۱۲۰
- * ایک وہم کا ازالہ "
- * ضرورت و انساب کا معنی "
- * فائدہ کوہ سے متن پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب ۱۲۱
- * باتن نے تصور و تصدیق کی تقسیم ضرورت و انساب کی طرف کھلی کیوں کی؟ "
- * کھلی الخافض و احسن کیوں؟ ۱۲۲
- * بالضرورت کے معانی ۱۲۳
- * تصور و تصدیق کی تقسیم میں بالضرورت کی قید کی وجہ "
- * تصور و تصدیق کی تقسیم کے بدیہی ہونے پر دلیل "
- * نظر و فکر کی تعریف ۱۲۴

- * ۱۲۳ انظر توجہ انفس سے متعدد انفراض شارح
- * تعریف نظر و فکر میں لفظ معقول لانے کی وجہ
- * ۱۲۵ فائدہ نمبر ۱ ضروری بات فائدہ نمبر ۲
- * ۱۲۶ نظر و فکر امور جزئیہ میں نہیں ہوتی
- * جزئی کے جاننے سے جزئی کا علم نہیں آتا
- * ۱۲۷ فائدہ نمبر ۳: بحث کی تعریف 'غرض منطلق
- * قد جمع فی لفظ پر دلیل
- * ۱۲۸ العالم حالات اور العالم قدیم میں تافض کا مطلب
- * موضوع منطلق
- * ۱۲۹ قانون کس زبان کا لفظ ہے؟
- * فائدہ نمبر ۱ فائدہ نمبر ۲ قانون کا قوی و اصطلاحی معنی
- * ۱۳۰ قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کرنے کا طریقہ
- * ۱۳۱ منطلق موضوع کی تعریف
- * ۱۳۲ موارد ذاتیہ کا بیان
- * لن میں امثلہ تقریب زبان کیلئے ہوا کرتی ہے
- * ۱۳۳ فائدہ نمبر ۱ سے اشارہ
- * معرف کی تعریف اور اس کی وضاحت
- * ۱۳۴ حجت کی تعریف اور اس کی وضاحت
- * معرف و حجت میں مناسب ترتیب
- * ۱۳۵ معرف کی وجہ تسمیہ
- * باطنی وجہ اور اہتمام دونوں کو عام ہے
- * حجت کی وجہ تسمیہ
- * ۱۳۶ فصل: دلالت کی بحث
- * متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب
- * دلالت کی بحث کیوں کی جاتی ہے
- * ۱۳۷ نوٹ
- * ۱۳۸ دلالت کی تعریف و تقسیم

- * ۱۳۳ دلالت کی اقسام سے کی وجہ صر
- * دو ال امر یہ کیا ہیں؟
- * ۱۳۴ شے واحد میں دلائلین کا اجتماع درست ہے
- * ۱۳۵ دلالت طبعہ کی پچاس
- * لفظ وج سے ہونے والے کے وجود پر دلالت عقلیہ کیوں؟
- * لفظ وج کہا زید کیوں نہیں کہا۔
- * بعض مناطہ کا رد
- * ۱۳۶ اقسام سے میں سے قسط عقلیہ وضعیہ کا ہی ذکر کیوں؟
- * دلالت عقلیہ وضعیہ کی تقسیم اور وجہ صر
- * ۱۳۷ دلالت التزامی کے لئے شرط
- * مطابقی، تضمنی اور التزامی کے مابین نسبت کا بیان
- * لزوم ذاتی کی تعریف و تقسیم
- * ۱۳۸ دلالات علامہ کی تصریحات میں مناطہ کا اختلاف
- * ۱۳۹ لزوم عقلی و لزوم تقدیری اور تقدیر کا مطلب
- * ۱۴۰ مطابقی کا وجود تضمنی اور التزامی کے وجود کو مستلزم ہیں
- * تضمنی اور التزامی کے مابین نسبت
- * نسبت عموم و خصوص میں وجہ کیلئے پچاس
- * ۱۴۱ لفظ کی بحث
- * ۱۴۲ لفظ موضوع کی تقسیم اور اقسام کی وجہ صر
- * ۱۴۳ مرکب کی تقسیم اور اقسام کی وجہ صر
- * ۱۴۴ صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے
- * ۱۴۵ مرکب کی تعریف مفرد کی تعریف پر مقدم کیوں؟
- * مرکب کے تحقق کیلئے شرائط اور وجہ
- * ۱۴۶ للمرکب قسم سے ایک قاعدہ کی طرف اشارہ
- * للمرکب اقسام سے ایک قاعدہ کی طرف اشارہ
- * لفظ مفرد کے معانی
- * ۱۴۷ مرکب عام کی تعریف اور تعریف پر سوال و جواب

- ۱۵۸ * خبر کی تعریف اور تعریف پر سوال و جواب
- ۱۵۹ * انشاء اور مرکب ناقص کی تعریف
- " * مرکب تعہیدی کی تعریف
- ۱۶۰ * جزء ثانی کے قید بننے کا مطلب
- " * مرکب تعہیدی اضافی اور توضیحی میں محصور نہیں
- " * معطوف علیہ اور معطوف میں مساویت ہوتی ہے
- ۱۶۱ * استقلال معنی اور عدم استقلال معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی تقسیم
- ۱۶۲ * تعریف کلمہ میں ہیئت کی قید کیوں؟
- " * معنی پر ایک سوال کا جواب
- " * لفظ مفرد کا اپنے معنی پر مستقل ہونے کا مطلب
- " * ہیئت ترکیبی زمانے پر مال ہے یا نہیں؟
- ۱۶۳ * مادہ اور ہیئت میں فرق
- ۱۶۴ * کلمہ منطقی اور فعل ثبوتی کے مابین نسبت
- " * اراء منطقی اور حرف ثبوتی کے مابین نسبت
- ۱۶۵ * وحدت معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی تقسیم
- ۱۶۶ * ایضا کی ترکیب
- " * ایضا کب بولتے ہیں؟
- ۱۶۷ * دوسری تقسیم لفظ مفرد کی ہے نہ کہ اسم کی
- ۱۶۸ * قید بحث سے ایک اعتراض کا جواب
- " * شے کے دو درجے ہیں
- ۱۶۹ * وضع کی قید کا فائدہ
- ۱۷۰ * صنعت اسناد اسم کی تعریف
- ۱۷۱ * تفاوت کی اقسام
- ۱۷۲ * ماتن نے تفاوت کی دو ہی قسمیں کیوں بیان کیں؟
- " * تفاوت کی تیس اقسام
- ۱۷۳ * کثرت معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی اقسام اور وجہ صغر
- ۱۷۴ * معطوف علیہ اور معطوف کا حکم ایک ہوتا ہے

- * کبھی موصوف کی صفت محدود ہوتی ہے ۱۷۷
- * تعریف مشترک میں قیودات کے فوائد "
- * ابتدا کا معنی ۱۷۶
- * حقوق کی اعتبار باطل تین اقسام ۱۷۸
- * حقوق کی اقسام میں صر مطلق نہیں "
- * فصل: مفہوم کی بحث ۱۷۹
- * کلی اور جزئی کی ترجیحات "
- * کلی اور جزئی کی وجہ تسمیہ "
- * کلی اور جزئی کی تعریف میں لفظ فرض کا اضافہ کیوں؟ "
- * تعریف مفہوم میں حصول عام ہے ۱۸۰
- * مفہوم اور مطلق میں فرق "
- * اطم سے تین چیزوں کا بیان "
- * فرض کے معانی ۱۸۱
- * کلی اور جزئی کی تعریف میں فرض کا معنی ۱۸۲
- * افراد کلی کے خارج میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے اقسام کلی اور
ان کی وجہ صر "
- * امکان عام کی تقسیم اور اقسام کا بیان ۱۸۳
- * اجتماع اور انسکت پر مترادف و جواب ۱۸۵
- * عقائد کے بارے میں خلاصہ کا نظریہ ۱۸۶
- * کوکب ذکر کرنا چاہیے تھا نہ کہ کوکب ۱۸۷
- * مطلق ذکر کرنا چاہیے تھا نہ کہ مطلق "
- * علم مطلق کی تنہائی ہے اور علم کلی غیر تنہائی ہے ۱۸۸
- * فصل: نسب درہجہ اور ان کی وجہ صر ۱۸۹
- * قسائد و اہم و اخص مطلق کی تفصیل کا بیان ۱۹۰
- * نسبت کا درجہ کیوں کے درمیان ہونے کی وجہ "
- * درجہ جزئی نوع نہیں بلکہ جنس ہے "
- * نسبت تمام کی بچہ ۱۹۱

- ۱۹۲ نسبت جائین کی پہچان *
 " نسبت عموم و خصوص مطلق کی پہچان *
 ۱۹۳ عموم و خصوص من وجہ کی پہچان *
 " مرجع اصطلاحی *
 ۱۹۴ تساویین کی تقصیص بھی تساویین ہوتی ہیں *
 ۱۹۵ تقصیص کا مطلب *
 " تساویین کی تقصیص کے تساویین ہونے پر دلیل حلف *
 ۱۹۶ دلیل حلف کی تعریف *
 " ارتکاع تقصیص اور ارتکاع تقصیص کی تعریضات *
 ۱۹۷ اہم و اخص مطلق کی تقیض بھی اہم و اخص مطلق ہوتی ہے *
 ۲۰۰ عموم و خصوص من وجہ کی تعریف *
 ۲۰۱ عموم و خصوص من وجہ کی تقصیص کا بیان *
 " جائین جزئی کی تعریف *
 " فی الجملہ کا مطلب *
 ۲۰۲ جائین جزئی مطلق ہے *
 ۲۰۳ عموم و خصوص من وجہ کی تقصیص کے مابین جائین جزئی کا ذکر کیوں؟ *
 ۲۰۵ کاف حرف تنجیضہ بہا پر داخل ہوتا ہے *
 " تقصیص کی تقصیص کے درمیان نسبت *
 ۲۰۷ تقصیص کی تقصیص کے درمیان جائین جزئی کا ذکر کیوں؟ *
 ۲۰۸ خدا کی ترکیب *
 ۲۰۹ تقصیص کی تقصیص کو مؤخر کرنے کی وجہ *
 " جزئی اضافی کی تعریف *
 " ناکمہ *
 ۲۱۰ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مابین نسبت *
 ۲۱۱ لفظ اللہ جزئی حقیقی کی طرح جزئی اضافی بھی ہے *
 ۲۱۲ کلیات *
 ۲۱۳ نفس الامر کا معنی *

- * کلیات فروعیہ ۲۱۳
- * نام مشترک ۲۱۶
- * کلی ذاتی اور کلی مرضی کی اقسام ۲۱۷
- * جنس کی تعریف ۲۱۸
- * تعریف جنس کی قواعد ۲۱۸
- * جہاں قول کا صلی آئے تو ۲۱۹
- * اہم کا استعمال ۲۱۹
- * ماہ اور ای شیء کا استعمال ۲۲۰
- * جنس کے لئے کیا ضروری ہے؟ ۲۲۰
- * جنس کی تقسیم ۲۲۱
- * جنس قریب و بعید کیلئے کیا کیا ضروری ہے؟ ۲۲۱
- * لفظ کل ہمیشہ صغاف ہوتا ہے ۲۲۲
- * نوع کی تعریف اور قواعد ۲۲۳
- * نوع کا دوسرا معنی ۲۲۳
- * شخص اور صنف میں فرق ۲۲۵
- * نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین نسبت ۲۲۶
- * لامحدود ۲۲۷
- * متعلقہ ۲۲۸
- * عقد کی وضاحت ۲۲۹
- * عقد صلح اور خط میں فرق ۲۲۹
- * اصلا کی ترکیب ۲۳۰
- * عقد کے نوع حقیقی ہونے پر دلیل ۲۳۱
- * شارع کا خیال باتن پر اعتراض ۲۳۱
- * جو خارجی اور جو داخلی میں فرق ۲۳۲
- * اجناس و انواع کی اقسام یا اعتبار ترتیب ۲۳۲
- * انواع حقیقیہ میں ترتیب نہیں دی جا سکتی ۲۳۳
- * نوع داخل کو نوع الاموال کہنے کی وجہ ۲۳۳

- * ۲۲۵ آجاسی متوسط اور انواع متوسطہ کا بیان
- * ۲۲۸ فصل کی تعریف اور قیودات
- * ۲۳۰ ای کا معنی موضوع لہ
- * ۲۳۱ امام رازی کی طرف سے کئے گئے اعتراضات
- * ۲۳۳ فائدہ
- * ۲۳۳ فصل کی تقسیم
- * ۲۳۵ فصل مقوم اور فصل مقسم کی وجہ تسمیہ
- * ۲۳۷ فصل مقوم اور فصل مقسم کے متعلق دو فائدے
- * ۲۵۱ عکس کی قسم
- * ۲۵۲ خاصہ کا بیان اور قیودات
- * خاصہ کی تقسیم
- * ۲۵۳ تعریف خاصہ پر اعتراض و جواب
- * ۲۵۵ عرض عام کا بیان اور قیودات
- * ۲۵۶ عرض عام کا استعمال
- * عرض عام کی تقسیم
- * ۲۵۷ عرض مفادق کی تسمیہات
- * ۲۵۸ عرض لازم کی تسمیہات
- * ۲۶۳ آسان کا مشترک ہونا
- * ۲۶۵ ضروری بات
- * ۲۶۶ کلی کی تقسیم منطقی و طبیی اور عقلی کی طرف
- * کلی منطقی کی تعریف
- * ۲۶۷ کلی منطقی کی وجہ تسمیہ
- * کلی طبیی کی تعریف اور وجہ تسمیہ
- * کلی عقلی کی تعریف اور وجہ تسمیہ
- * منطقی و طبیی اور عقلی کا کلیات خمسہ پر اجماع
- * ۲۷۰ منطقی و طبیی اور عقلی جزئیات پر اجماع
- * ۲۷۱ کلی طبیی کا وجود خارج میں ہے یا نہیں؟

- * شئ واحد کا متعدد مقامات پر پایا جاتا متعجب ہے ۲۷۶
- * فصل: معرف کی بحث ۲۷۶
- * شے کے لئے معرف ضروری ہے "
- * باتن نے یہاں معرف کی بحث کیوں کی؟ ۲۷۷
- * معرف اور کلیات کی بحث میں فرق "
- * تصور کی اقسام ۲۷۸
- * معرف کی صحت کیلئے شرائط ۲۷۹
- * اعم مطلق کے معرف نہ ہونے پر دلیل ۲۸۰
- * اعم من وجہ کے معرف نہ ہونے پر دلیل "
- * انحصار مطلق کو معرف جانا کیوں درست نہیں؟ ۲۸۱
- * باتن نے معرف کے سہاٹی ہونے کی نفی کیوں نہیں کی؟ ۲۸۳
- * اعلیٰ بمعنی ارفع کب ہوتا ہے؟ ۲۸۳
- * اقسام معرف کی وجہ جبر؟ "
- * ایک وجہ کا ازالہ ۲۸۵
- * حد اور عدم کا بیان ۲۸۶
- * ولی ابحاث ۲۸۷
- * حمل کیلئے کیا ضروری ہے؟ ۲۸۸
- * عرض عام معرف کیوں نہیں بن سکتا؟ "
- * خاصہ کی اقسام ۲۹۰
- * تعریف لفظی کا بیان ۲۹۳
- * نہ باعتبار وائیں فعل معروف اور قد اجز میں فعل مجہول کی وجہ "
- * حقد میں وناخرین مناعہ کا تعریف بلا لام کے حقائق اختلاف "
- * کاف کے معانی "
- * تفسیر بول اللفظ کی توضیح ۲۹۵
- * تعریف لفظی اور تعریف حقیقی میں فرق ۲۹۶
- * تعریف لفظی مطالب تصور یہ میں سے ہے یا تصور یہ میں سے؟ "

رائے گرامی

استاذ العلماء جامع العقول والعقول رائس للاقتیاء

حضرت علامہ مولانا مفتی عبدالرحمن صاحب

جملہ دینی اور دنیوی علوم کو سمجھنے اور ذہنی و فکری ارتقاء کے لیے علم منطق کا مرکزی کردار اہل بصیرت پر غلطی نہیں، اگرچہ منطق سے نااہل طبقہ ازل سے محض اپنی جہالت کی بنیاد پر اس علم کی اہمیت کا انکار کرتا چلا آیا ہے، چونکہ جہالت ایک ایسا موذی مرض ہے کہ اس کی تشخیص اور علاج کی تلاش تو درکنار اس کے بارے میں سوچنا بھی عقلاء کے ہاں وقت کا ضیاع ہے اس لیے ان جہلاء کے سامنے منطق کی اہمیت کے دلائل رکھنا بھیجیٹس کے آگے جین بھانے کے مترادف ہے، کتب منطق میں سے (جو کہ پاک و ہند کے جملہ مدارس خواہ وہ کسی بھی مکتب فکر کے ہوں داخل نصاب ہیں) شرح تہذیب کی اہمیت مسلم ہے، یہ کتاب ایک نہایت ہی اہم متن اور متن کی معتدل شرح پر مشتمل ہے، اگرچہ اس کتاب کی متعدد شرح و حیات مختلف زبانوں میں لکھی گئیں ہیں، تاہم دور حاضر کی علمی زبانوں حالی، طلباء کی پیش کشی اور اساتذہ کرام کی عدم دلچسپی نے درودل رکھنے والے اساتذہ اور ماہرین کو اس بات پر مجبور کر دیا ہے کہ کسی بھی فن کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ علم از کم وقت میں طلباء اور اساتذہ کے ہاتھ کچھ لگ جائے، اس فن اور علم کے حوالے سے ان کی دلچسپی میں اضافہ ہو۔

مولانا محمد یوسف نقادری صاحب زید مجدد جو کہ میرے دیرینہ دوست اور جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ کے ہر معزز حدیثی ہیں، اگرچہ میدانِ تدریس میں قدم رکھے ہوئے ان کو زیادہ عرصہ نہیں ہوا تاہم خدا اور ذہنی صلاحیت، تدریس کے ساتھ گہری

دلچسپی اور شب و روز کی محنت کے ذریعے اپنی تدریسی مہارت کا لوہا منوانے میں وہ یقیناً کامیاب ہوئے ہیں، از آغا تدریس تا اخذ وہ شرح تہذیب کو نقطہ دو دفعہ پڑھا چکے ہیں، لیکن اس کی جو شرح انہوں نے لکھی ہے وہ ان کی اپنی ذہنی صلاحیتوں اور تدریس میں بے انتہاء شغف کی آئینہ دار ہے، مولانا محمد یوسف القادری صاحب زید مجدد کی تحریر کردہ شرح تہذیب بنام افراض التہذیب آپ کے ہاتھ میں ہے، متن و شرح کو آسان اسلوب میں ڈھالنے اور کتاب کو کا حقل کرنے میں وہ کس حد تک کامیاب ہوئے ہیں فیصلہ آپ نے خود کرنا ہے۔

زمانہ طالب علمی سے لیکر آج تک میری نظر سے اس سے بہتر شرح نہیں گزری، اگر میں یہ کہوں کہ شرح تہذیب کی جملہ اردو شروحات کے مقابلے میں مذکورہ شرح حجم کے اعتبار سے مختصر ترین اور مواد کے اعتبار سے ضخیم ترین تو بالکل مبالغہ نہیں ہوگا۔ اللہ جل مجدہ کی بارگاہ یکس میں انتہاء ہے کہ وہ سرکارِ دو عالم، نورِ مجسم، فقرِ دو عالم، فقرِ آدم و بنی آدم، فقرِ کائنات، جناب حضرت محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ علیہ افضل الصلوٰت والتسلیمات کے فضیل اساتذہ کرام اور جملہ طلباء کو استفادہ کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور مصنف زید مجدد کے علم، عمل اور عمر میں برکتیں عطا فرمائے۔ آمین

محمد عبدالرحمن

مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ پاکستان

22/7/2006

رائے گرامی

استاذ العلماء، راس الاختیاء جامع المعتول والمعتول

حضرت علامہ مولانا جنید قادری صاحب زید مجدد

صدر مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

تَحْمِلُهُ وَتُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ اَمَّا بَعْدُ:

شرح تہذیب فنی منطق کی مشہور کتاب ہے، جو درسی نظامی کے نصاب میں داخل ہے، دہلی کے تمام شعبوں میں سہل پسندی کے ساتھ درسی نظامی کی تحصیل میں بھی طلباء سہل پسندی کے حلقہ میں ہیں، جس کی وجہ سے عربی شروحات سے گریز اور اردو شروحات کی طرف رجحان بڑھ گیا ہے، شرح تہذیب کی اردو شروحات بے شمار ہیں، لیکن شاید کوئی ایسی شرح ہو جس سے طلباء کی تفتنی ہوتی ہو۔

حضرت علامہ مولانا محمد یوسف القادری صاحب زید مجدد جامعہ نظامیہ رضویہ کے قائل اور محقق استاد ہیں آپ نے گلیل عرصہ میں طلباء میں مقبولیت حاصل کر لی، جس کی وجہ ان کی ذہانت، محنت اور درسیات میں کمال ہے۔

یہ شرح تہذیب کی شرح (انراض الجذب) آپ کی بہترین علمی کاوش ہے، طلباء اور مبتدی اساتذہ کے لیے یکساں مفید ہے، مفہوم متین، مفہوم شرح اور انراض شہارح بڑے محققانہ انداز میں آپ نے تحریر فرمائیں۔

اردو شروحات میں مشکل مقامات عموماً نظر انداز کر دیے جاتے ہیں، لیکن علامہ موصوف نے مشکل مقامات خصوصی توجہ کے ساتھ مبسوطاً تحریر فرمائے، مہارت متین و شرح پر حرکات و سکنات اور ترجمہ نے کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ کر دیا ہے،

قُلِّلْهُ الْخَمْلُ عَلَى ذَٰلِكَ .

اللہ عز و جل اس کتاب کا قطع عام فرمائے ، اور موصوف کے علم اور صلاحیتوں میں
حرید برکتیں عطا فرمائے ، اور شروعات نیکے کا سلسلہ جاری رکھے کن توفیق عطا فرمائے ،

آمین بجاہ حبیبہ سید المرسلین علیہ

والہ و افضل الصلوٰۃ و التسلیم

نقد: غالب دہا

محمد جنید

خادم علوم و طب

جامعہ اسلامیہ اسلامیہ شیخوپورہ پاکستان

18/7/2006

حرفِ آغاز

ایک وہ دور تھا کہ غزالی و رازی جیسی شخصیات مَنْ لَمْ يَتَّعِزْ بِالسُّلْطَانِ فَلَا تَنْفَعُهُ لَدَى الْعُلُومِ اَصْلًا کی صدا نہیں بلند کیا کرتی تھیں، وائے افسوس اب وہ دور آگیا کہ اسے فضول و ناکارہ علم کہا کر دامن سمیٹا جا رہا ہے، اور علمِ منطق میں بے رشتی اور دوری کی وہاں ہر سو پھیل چکی جا رہی ہے، اور اسے عامیہ و قبیح اور دشوار کہہ کر اس سے آنکھیں چرائی جا رہی ہیں، حتیٰ کہ علماء و تودہ کنار اساتذہ کرام بھی اس سے متنفر و بیزار دکھائی دیتے ہیں، اس کی وجہ علت یہ جان کی جاتی ہے کہ یہ سب سے مشکل اور دشوار ہے، ہاں ایسا امر کسی حد تک حلیم کیا جاسکتا ہے، مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دنیا میں کوئی بھی فن آسان نہیں، ہر فن کے حصول کیلئے محنت و مشقت اور عرق ریزی کرنی پڑتی ہے، تو پھر اس میں منطق کی ہی کیا تخصیص ہے!

لہذا ضرورت اس امر کی ہے، کہ اس فن کی طرف توجہ دی جائے اس کے قواعد و ضوابط اور اصطلاحات سے واقفیت و شناسائی حاصل کی جائے، چنانچہ اس ضرورت و حاجت کی تکمیل کے لیے میں نے درجہ دکھائی کی مشکل ترین اور لاجواب کتاب کی آسان شرح کے لیے قلم اٹھایا، چنانچہ تنبیہ و تذلت آپ کے سامنے ہے۔

اپنے مادر علمی جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ میں دہ بار شرح تہذیب پر جانے کی سعادت نصیب ہوئی، چونکہ یہ کتاب انتہائی مشکل ہے لہذا اُن چیز اس جیسے پر پہنچا کہ اس کتاب کی جامع اور آسان ترین شرح کی جائے، جو علماء کے لئے کئی نکالی روٹی ثابت ہو، اور ابتدائی اساتذہ کرام کو دیگر شروعات کے مشترک اور طویل مضامین سے بے نیاز کر کے وہ ان کے لئے تیار شدہ، فقر پر مبنی ہے۔

خصوصیات شرح:

- (1) متن و شرح دونوں پر مکمل اعراب۔
- (2) متن و شرح کا فطری ترجمہ۔
- (3) ہر مقام پر دیئے جانے والی عبارت پر اعراب۔
- (4) اغراض باتن بصورت اختصار۔
- (5) اغراض شارح کافی اور دانی حل کے ساتھ۔
- (6) مسائل مشککہ کا حل فوائد و تمہیدات کے ساتھ۔
- (7) ہر مسئلہ کی وضاحت مثال کے ساتھ۔

اغراض احیٰ النسخ ہر مسئلہ کی عام فہم کو شیخ و تبیین کر دی گئی ہے، اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے کہ کلام نہ تو اتنا مختصر ہو کہ کل فہم ہو اور نہ ہی اتنا طویل ہو کہ باعث تشویش بن جائے۔

اہل ہار تشکر:

اس موقع پر اولاً میں اپنے ان تمام اساتذہ کرام کا شکر گزار ہوں، کہ جن کی تربیت اور حسن نظر نے مجھے اس مقام تک پہنچایا یا مخصوص استاذ العلماء جامع المستقول والمستول راس الاقطیاء شیخ الحدیث والفقیر حضرت علامہ مولانا عبد الحکیم شرف قادری صاحب دامت برکاتہم العالیہ، استاذ العلماء جامع المستقول والمستول راس الاقطیاء شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا مفتی گل احمد مفتی صاحب زید مجتہد۔ استاذ العلماء جامع المستول والمستول راس الاقطیاء شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا مفتی محمد صدیق بڑاروی صاحب زید مجتہد۔ استاذ العلماء جامع المستول والمستول راس الاقطیاء مجاہد ملت امام المصروف حضرت علامہ مولانا خادم حسین صاحب رضوی زید مجتہد۔ استاذ العلماء جامع المستول والمستول راس الاقطیاء شیخ الحدیث ادیب المصنف حضرت علامہ مولانا افضل حقانی سعیدی صاحب زید مجتہد۔

چنانچہ اپنے برادر کبیر حضرت مولانا قادری محمد یونس سعیدی صاحب مثال الطہرہ کا...

شکر گزار ہوں کہ جن کی معاونت ہر موقع پر میرے شامل حال رہی، اور جن کی تحریک و تعاون سے بندہ کو تصنیف کی ہمت ہوئی۔

واللہ استاذ العلماء جامع المعقول والمعقول راس الاتقیاء حضرت علامہ مولانا مفتی عبدالرحمن کلکتی صاحب زید مجدد اور استاذ العلماء جامع المعقول والمعقول راس الاتقیاء حضرت علامہ مولانا جنید قادری صاحب زید مجدد تہہ دل سے شکر گزار ہوں، جنہوں نے اپنی گونا گوں مصروفیات کے باوجود میری گزارش کو تسلیم کرتے ہوئے اس کتاب کو مکمل پڑھ کر تصحیح فرمائی، اور اپنی قیمتی آراء سے نوازا۔

رابعا جگر گوشہ مفتی اعظم پاکستان مولانا صاحبزادہ غلام مرتضیٰ ہزاروی صاحب تاجم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ و استاذ العلماء و راس الاتقیاء حضرت علامہ مولانا سید جاسم شہزاد صاحب زید مجدد اور حضرت علامہ مولانا محمد عمران الحسن قادری صاحب زید مجدد کا شکر گزار ہوں جو ہر ہر موڑ پر میری نادہشتائی فرماتے رہے، اور مفید مشوروں سے نوازتے رہے۔

گزارش:

قارئین سے گزارش ہے کہ میری جنبش قلم میں لغزش کا امکان ہے، لہذا کسی طرح کی بھی لغزش پر سختید برائے تنقیص سے صرف نظر کرتے ہوئے بغرض گجج اس کی نشاندہی فرمائیں، تاکہ اسے دور کیا جاسکے۔

آخر میں اللہ جبارک و تعالیٰ سے دعا گو ہوں کہ میری اس کتاب کو تمام طلباء اور مدرسین کے لیے طبع بخش جائے اور میری اس سہمی کو آقا ﷺ کے صدق و توسل سے قبول فرماتے ہوئے اسے میرے لیے اور میرے والدین کے لیے اور میرے تمام اساتذہ کرام کے لیے ذریعہ نجات بنائے۔

خادم الطلاب والعلماء

محمد یوسف القادری

مدیر جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ پاکستان

15/7/2006

تذکرہ مصنف تہذیب علامہ سعد الدین تفتازانی

نام و نسب:

آپ کا اسم گرامی مسعود، لقب سعد الدین اور والد کا اسم گرامی عمر اور لقب قاضی عمر الدین ہے۔ آپ ۷۲۲ھ میں خراسان کے شہر تفتازان میں پیدا ہوئے۔

ابتدائی حالت:

بعض حضرات کا بیان ہے کہ ابتداء آپ انتہائی کند ذہن تھے۔ بلکہ علامہ عضد الدین کے طلباء میں سے آپ سے زیادہ فہمی اور کند ذہن کوئی نہیں تھا، مگر محنت اور جدوجہد سے زیادہ فرماتے، ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ کوئی کہنے والا کہہ رہا ہے سعد الدین! چلو سیر و تفریح کر آئیں، فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں سیر و تفریح کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، میرا پہلے حال یہ ہے کہ میں انتہائی جدوجہد اور مطالعہ کے باوجود کتاب نہیں سمجھ سکتا، اگر سیر و تفریح شروع کر دی، تو پھر نہ جانے کیا حال ہوگا، یہ سن کر وہ کہنے والا چلا گیا، اسی طرح تین بار آنے جانے کے بعد اس نے کہا کہ آپ کو آقا ﷺ یاد رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا، شہر کے باہر ایک درخت تھا، میں نے وہاں پہنچ کر دیکھا کہ تاجدار کائنات ﷺ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے کے محضرت میں تشریف فرما ہیں،

مجھے دیکھ کر آقا ﷺ نے مسکراتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے تمہیں بار بار بلایا تم نہیں آئے، میں نے عرض کی کہ آقا مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ ﷺ یا فرما رہے ہیں، بعد ازاں میں نے اپنی غلامت کی شکایت کی آپ ﷺ نے فرمایا اَلْقَسَمَ لَیْسَ لَکَ (منہ نکھلو) میں نے یہ نہ سمجھا تو آپ ﷺ نے اپنا مبارک لحاف واپس میرے منہ میں ڈال دیا، اور فرمایا کہ بچاؤ، فرماتے ہیں کہ بیداری کے بعد جب میں اپنے استاد علامہ

عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوا، تو دو دن سبق میں نے سوالات کیے، جنہیں میرے ساتھیوں نے گزشتہ صورت حال کے پیش نظر بے معنی سمجھا، مگر استاذ گرامی جان گئے، اور فرمائے گئے: **يَا مُعْزِدُ اِنَّ الْيَوْمَ عَلِمْتَ لَكَ فَيْضًا مُّقْتَضِي** (سبح آج تم کل والے نہیں ہو)

تحصیل علوم:

آپ نے علامہ عضد الدین اور علامہ قطب الدین رازی جیسی عظیم مرتبت شخصیات سے علوم و فنون کا استفادہ کیا اور آپ کی قابلیت و صلاحیت کا یہ حال تھا کہ زمانہ شباب میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کھوی فرماتے ہیں کہا آپ جیسا عالم کہیں دیکھا نہیں گیا۔

تصنیف و تالیف:

تحصیل علم سے فارغ ہو جانے کے بعد درس و تدریس کے ساتھ ساتھ آپ نے علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصول فقہ، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی الفروض آپ نے ہر علم و فن میں کتب کثیرہ تصنیف فرمائیں۔

حتیٰ کہ آپ نے سب سے پہلی کتاب شرح تشریف زمانی سولہ سال کی عمر میں تحریر فرمائی، دوسری کتاب مطلق شرح تلمیض المباح ہے، تیسری کتاب مختصر المعانی ہے، چوتھی کتاب سجد یہ شرح حمید ہے، پانچویں کتاب کوثر ہے، چھٹی کتاب شرح عقائد نسلی ہے، ساتویں کتاب شرح مختصر الاصول ہے، آٹھویں کتاب الارشاد ہے، نوویں کتاب مقاصد ہے، دسویں کتاب شرح مقاصد ہے، گیارہویں کتاب شرح منہاج العلوم ہے، بارہویں کتاب تہذیب المنطق ہے، سترہویں کے علاوہ بھی کتب کثیرہ آپ کی تصنیف کردہ ہیں۔

آپ کی تصنیف و تالیف کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ جب وہ روم پہنچیں تو انتہائی کثیر دام خرچ کر کے بھی میسر نہیں آتی تھیں۔

وفات: آپ نے 22 محرم الحرام 792 ھ کے روز سمرقند میں پردہ فرمایا۔ اس کے بعد 9 جمادی الاولیٰ ۸۰۰ ھ کے روز مقام سرخس کی طرف منتقل کیے گئے۔

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ .

تذکرہ شارح تہذیب علامہ عبداللہ یزدی

نام و نسب:

شارح کا نام عبداللہ ہے اور لقب یزدی کہلاتے ہیں، والد کا نام حسین، آپ اپنے وقت کے زبردست محقق، علامہ، روزگار عظیم المہیوت اور انتہائی خوبصورت تھے، علوم عقلیہ و نقلیہ و فطریات میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔

تصانیف:

علامہ عبداللہ یزدی نے شرح التواہد، شرح الاحمال، حاشیہ شرح مختصر، حاشیہ بر حاشیہ فطائی اور شرح تہذیب بھی علوم و فنون سے لبریز کتب کثیرہ بطور یادگار چھوڑی۔

مسلک:

علامہ عبداللہ یزدی مسلک شیعہ تھے، لیکن پھر بھی آپ نے مصنف علامہ سعد الدین تفتازانی جو کہ فقی احمدی تھے، ان پر بے جا اعتراضات، فضول چمگوئیاں نہیں کیں، اور علامہ تفتازانی کی کتاب تہذیب الکلام کی شرح کرنے کا حق ادا کر دیا۔

وفات:

1015ھ میں اسفہان میں ہوئی۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿مَنْ﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا سَوَاءَ الطَّرِيقِ .

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے ہمیں سیدھے راستے کی طرف ہدایت دی۔

تشریح: اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الْخ: سے غرض باتن حمدی تعالیٰ کرنا مقصود ہے۔

سوال: قَوْلُہ کی ضمیر مجرور کا مرجع باتن علامہ سعد الدین تفتازانی ہیں جبکہ ما قبل میں ان کا ذکر نہیں تو یہ ارہاج ضمیر (ضمیر کا لوانا) بلا مرجع کیسے درست ہوا؟

جواب: تنقیح اور استقراء سے معلوم ہوا ہے کہ سات مقامات پر ارہاج ضمیر بلا مرجع درست ہوتا ہے۔ جو کہ متعدد جداول ہیں۔

﴿1﴾ اسم جلالت کی طرف۔ جیسے حوالہ ثانی۔

﴿2﴾ نبی اکرم ﷺ کی طرف۔ جیسے مطلع اعلیٰ بکمار۔

﴿3﴾ شاعر کی طرف۔

﴿4﴾ محبوب کی طرف۔

﴿5﴾ فرس کی طرف۔

﴿6﴾ صنف کی طرف ﴿7﴾ تکرار کی طرف۔

﴿شرح﴾ قَوْلُہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الصَّحیحَ کَمَا بَہ بِحَمْدِہِ اللّٰہُ بَعْدَ التَّسْمِیَۃِ
یَسَآحَا بِخَیْرِ الْکَلَامِ وَالْجِلْدَاءِ بِحَدِیثِ خَیْرِ الْاَکَامِ عَلَیْہِ وَعَلٰی اٰلِہِ
الصَّلٰوۃِ وَالسَّلَامِ .

ترجمہ: ماتن کا قول: **الْحَمْدُ لِلّٰہ**: ماتن نے اپنی کتاب کو تسبیح کے بعد **الْحَمْدُ لِلّٰہ** سے شروع کیا سب سے بہتر کلام کی اتباع کرتے ہوئے اور مخلوق میں سے سب سے بہتر شخصیت کی حدیث کی پیروی کرتے ہوئے۔ آپ ﷺ پر اور آپ ﷺ کی آل پر درود و سلام ہو۔

تشریح: **بِالْحَمْدِ بِحَسَبِ الْخ:** نے غرض شارع متین پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: تہذیب الکلام منطوق کی کتاب ہے۔ لہذا ماتن کو چاہیے تھا کہ کتاب کے شروع میں کوئی مسئلہ منطوقی ذکر کرتے تاکہ کتاب کے مضمون کی طرف آگاہی ہو جاتی۔ جبکہ ماتن نے تسبیح اور تحمید کا ذکر کر دیا ہے۔ یہ کیوں؟

جواب: ماتن نے تسبیح و تحمید سے اپنی کتاب کا آغاز قرآن پاک کی اتباع اور حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کرنے کے لیے کیا ہے۔ کیونکہ قرآن پاک کا آغاز بھی تسبیح اور تحمید سے ہے اور حدیث پاک میں بھی ہر ذیشان کام کی ابتداء میں تسبیح اور تحمید پر زور دیا گیا ہے۔

فائدہ: **يُثْبِتُهَا** اور **يُثْبِتُهَا** یہ دونوں **يُثْبِتُهَا** کے مفعول لا ہونے کی وجہ سے منصوب ہیں۔

فائدہ: **خَيْرُ الْأَنْعَامِ** میں خیر اسم تفضیل ہے، اور **الْأَنْعَامِ** کا اطلاق مطلق مخلوق پر بھی ہوتا ہے اور بھی مخلوق صالحین پر ہوتا ہے، پہلی صورت میں خیر **الْأَنْعَامِ** کا معنی یہ ہوگا کہ تمام مخلوق سے بہتر اور دوسری صورت میں معنی یہ ہوگا کہ انبیاء و رسل اور علماء و صلحاء سے بہتر۔ یہاں دونوں معنی صحیح ہیں۔

(شرح) **لَمَّا نَلَيْتُ خَيْرَ الْإِنْعَادِ مَرَّوَعًا فَمِنْ تَحْتِي مِنَ السَّجُونَةِ**
وَالْخَيْرُ مِنْ تَحْتِي السَّجُونَةِ لَمَّا نَلَيْتُ الْإِنْعَادَ فَمِنْ خَيْرِ السَّجُونَةِ
مَنْحَمُولٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَفِي خَيْرِ السَّجُونَةِ عَلَى الْإِحْصَانِ أَوْ
عَلَى الْعَزَمَةِ أَوْ فَمِنْ تَحْتِي كَلْبُهُمَا عَلَى الْعَزَمَةِ

ترجمہ: اگر تو کہے کہ ابتداء کی حدیث تسمیہ اور تہمید میں سے ہر ایک کے بارے میں معقول ہے تو دونوں میں تطبیق کیسے ہو گی؟ میں کہوں گا تسمیہ کی حدیث میں ابتداء، ابتداء حقیقی پر اور تہمید کی حدیث میں ابتداء اضافی پر یا عربی پر یا دونوں میں ابتداء، ابتداء عربی پر محمول ہے۔

تشریح: فَإِنِ قُلْتَ جَوْنَتْ الْعِلْمُ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا

ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ ہم نے حدیث رسول ﷺ کی ابتداء کی ہے حالانکہ حدیثیں تو دو ہیں (۱) ابتداء بالتسمیہ والی حدیث (۲) ابتداء بالتہمید والی حدیث۔ اور یہ دونوں متعارض ہیں کیونکہ دونوں ابتداء کو چاہتی ہیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ اِذَا تَعَارَظَا فَتَسَلَّطَا (جب دو چیزوں میں تعارض ہو تو دونوں ساقط ہو جاتی ہیں)؟

جواب: آپ کا ضابطہ مسلم صحیح آکر یاد رکھیں! یہ ضابطہ وہاں جاری ہوتا ہے جہاں مطابقت نہ ہو سکے جبکہ یہاں تو مطابقت ہو سکتی ہے۔ قل از مطابقت ایک تہمید ملاحظہ فرمائیں۔

ابتداء کی تین قسمیں ہیں: ﴿۱﴾ حقیقی ﴿۲﴾ اضافی ﴿۳﴾ عربی۔

تعریفات: مندرجہ ذیل ہیں:

ابتدائے حقیقی: الْإِبْتِدَاءُ الْحَقِيقِيُّ الْمُقَدَّمُ عَلَى جَمِيعِ مَا عَدَاهُ (ابتداء حقیقی وہ ابتداء ہے جو سب سے مقدم ہو)

ابتدائے اضافی: الْإِبْتِدَاءُ الْإِضَافِيُّ الْمُقَدَّمُ عَلَى بَعْضِ مَا عَدَاهُ (ابتداء اضافی وہ ابتداء ہے جو بعض سے مقدم اور بعض سے موخر ہو)

ابتدائے عربی: الْإِبْتِدَاءُ الْعَرَبِيُّ الْمُقَدَّمُ عَلَى الْمَقْصُودِ (ابتداء عربی وہ ابتداء ہے جو مقصود پر مقدم ہو)

اس تہمید کے بعد مذکورہ سوال کے تین جوابات ہیں۔

﴿۱﴾ ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہے، یعنی ہر

کام کی ابتداء حقیقی بسم اللہ سے ہوتی لازمی ہے اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء اضافی ہے۔ اب کوئی اعتراض نہ رہا۔ کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور جو بعض سے مقدم ہے اور بعض سے موخر ہے۔

﴿2﴾ ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہے اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء عرفی ہے۔ اب بھی اعتراض نہیں رہا۔ کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور جو مقصود سے مقدم ہے۔

﴿3﴾ دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مراد ابتداء عرفی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کیونکہ مقصود سے پہلے تسبیہ بھی ہے اور حمد بھی ہے۔

فائدہ: مذکورہ اعتراض جب ہوتا ہے کہ جب دونوں احادیث میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی کو لیا جائے۔

فائدہ: تسبیہ میں چونکہ ذکر ذات خدا ہوتا ہے اور تحمید میں ذکر صفات خدا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ذات و صفات پر مقدم ہوتی ہے اس لیے ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہی ہوگا ورنہ صفات کا ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

﴿شرح﴾ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي بَالِغُ الْإِنْسَانِ عَلَى الْغَيْبِ وَالْغُيُوبِ
بِعَمَلِهِمْ كَمَا نُوْغِيْرُهُمَا:

ترجمہ: حمد وہ زبان کے ساتھ قریب کرتا ہے اختیاری غوبی پر، خواہ وہ اختیاری غوبی تحت ہو یا غیر تحت ہو۔

تشریح: وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الخ: سے غرض شہرح حقین پر وارد ہونے والے ایک سوال مخدع کا جواب دینا ہے۔

سوال: الْحَمْدُ لِلّٰهِ ایک تہذیب ہے اور تہذیب تصدیق پر مشتمل ہوتا ہے۔ تصدیق جب ماضی ہوتی ہے جب پہلے تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم پر ہوا ورنہ شے کا تصور جب تک نہیں حاصل ہو سکتا جب تک اس کی تہذیب نہ کی جائے؟

جواب: حمد جو کہ محکوم علیہ ہے اس کی تعریف یہ ہے اَلْحَمْدُ هُوَ الشَّاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَوَیْلِ الْاِغْتِیَارِیِ نِعْمَةً كَانَ لَوْ غَیَرَهَا (حمد وہ زبان کے ساتھ تعریف کرنا ہے اختیاری خوبی پر خواہ وہ اختیاری خوبی نعمت ہو یا غیر نعمت ہو)۔

فائدہ: تعریف حمد میں الشَّاءُ جنس ہے جو حمد، شکر اور مدح ہر ایک کو شامل ہے۔
باللِّسَانِ یہ پہلی قید اور پہلی فصل جس سے شکر خارج ہو گیا کیونکہ اس میں لسان کی قید نہیں بلکہ عموم ہے جس طرح کہ تعریف شکر (هُوَ فِعْلٌ مُّسَبِّحٌ عَنْ تُعْظِیْمِ الْمُنْعِمِ لِکُنُوْبِهِ مُنْعِمًا مَّوَدَّ كَانَ بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْجَنَانِ اَوْ بِالْاَزْکَانَ) سے واضح ہے۔

عَلَى الْجَوَیْلِ الْاِغْتِیَارِیِ یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے۔ اس سے تمام انحال قیہ اور صفات غیر اختیار یہ خارج ہو گئیں۔ اور مدح بھی تعریف حمد سے خارج ہو گئی کیونکہ اس میں اختیاری کی قید نہیں بلکہ عموم ہے جس طرح کہ تعریف مدح (هُوَ الشَّاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَوَیْلِ الْاِغْتِیَارِیِ لَوْ غَیَرَ الْاِغْتِیَارِیِ) سے واضح ہے۔

شارح کی تعریف حمد پر اعتراضات ثلثہ مع جوابات:
اعتراض ۱: الشَّاءُ کا معنی تعریف باللسان ہے تو پھر اقل تعریف میں شارح نے الشَّاءُ بِاللِّسَانِ کیوں کہا؟

جواب: شارح نے اَنْفَسًا کا معنی مطابقی (تعریف باللسان) مراد نہیں لیا ہے۔ بلکہ بطور تحریر معنی تخصیصی مراد لیا ہے۔

فائدہ: علم بلاغت میں کسی بھی نقطہ سے اس کا معنی تخصیصی مراد لینے کو **تجسید** کہتے ہیں۔

اعتراض ۲: شارح کی تعریف حمد جامع نہیں ہے کیونکہ یہ اس حمد پر جو اللہ نے خود اپنی ذات و صفات کے لیے کی ہے صادق نہیں آتی کیونکہ اس میں اللِّسَان کی قید ہے جبکہ اللہ کی ذات اللِّسَان سے پاک ہے۔

جواب: یہاں تعریف حمد میں اللِّسَان سے مراد گوشت کا ٹکڑا نہیں جو بظاہر نطق کا ذریعہ ہے، بلکہ اللِّسَان سے مراد قوت تکلم ہے اور قوت تقلم سے مراد بھی قوت تقلم نہیں

بلکہ قوتِ تکلم سے مراد الِإِلَهَانَةُ وَالْإِعْلَامُ مَعَ خُشُوعٍ الْفَيْضِ وَارْتِقَابِ (معنی) کا فیضان اس طرح کرنا کہ فیضان کرنے والے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو) ہے اور لسان کا یہ معنی ذاتِ باری تعالیٰ میں پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ بھی معالیٰ کا فیضان شعور اور ارادہ کے ساتھ کرتے ہیں۔

اعتراض 3: شارح کی یہ تفسیر صحیح ہے مگر بھی جامع نہیں کیونکہ یہ اللہ کی صفات پر صادق نہیں آتی وہ اس لیے کہ تعریف حد میں الِإِعْلَامُ کا معنی مسبوق بالارادہ ہے۔ جو مسبوق بالارادہ ہو وہ حادث ہوتا ہے تو اس طرح صفاتِ باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ وہ قدیم ہیں۔

جواب: الِإِعْلَامُ کا دو معنی ہیں (1) مسبوق بالارادہ (2) وہ فعل جس کا فاعل متعارف ہو۔

اس مقام پر دوسرا معنی مراد ہے جس پر کوئی اعتراض نہیں۔

﴿وَاللَّهُ عَلَّمَ عَلَى الْأَمْثَلِ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ
الْوُجُودِ الْمُسْتَجِبِ لِتَحْيِیَةِ صِفَاتِ الْكَمَالِ﴾

ترجمہ: اور لفظ اللہ کی ترین قول کے مطابق اس ذات واجب الوجود (جس کا وجود ضروری ہو اور اس سے پہلے عدم نہ ہو) کا علم ہے جو ذاتِ تمام صفاتِ کمالہ کی جامع ہے۔

تفسیر: وَاللَّهُ عَلَّمَ عَلَى الْخ سے فرض شارح حکم ہے (اللہ) کی تعریف کرنا ہے۔ اور اسمِ جلال کے حلق اپنا نظریہ بیان کرتا ہے۔

یاد رکھیں: لفظ اللہ کے حلق اختلاف ہے کہ یہ علم ہے یا غیر علم۔ جادہ ہے یا شفق۔ اور کئی ہے یا جزئی؟

شارح نے وَاللَّهُ عَلَّمَ: کہہ کر یہ بتا دیا کہ لفظ اللہ علم ہے غیر علم نہیں، جادہ ہے (کیونکہ اعلام جادہ ہوتے ہیں) شفق نہیں۔ جزئی ہے (کیونکہ علم جزئی ہوتا ہے) کلی نہیں۔

عَلَى الْأَصَح: سے غرض شارح لفظ اللہ کے بارے میں دو مذہبوں کی طرف اشارہ کرتا ہے، کیونکہ یہ (الْأَصَح) اسم تفضیل ہے اور اسم تفضیل میں زیادتی دوسرے کے مقابلے میں پائی جاتی ہے، لہذا لفظ اللہ کے بارے میں دو مذہب ہیں۔

(1) مذہب علامہ بیضاوی (2) مذہب مصنف۔

1- **علامہ بیضاوی کا مذہب:** آپ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ وضع

کے اعتبار سے کلی ہے لیکن فرد واحد میں منحصر ہے۔ جیسے خاتم الانبیاء، سید الانبیاء، ہاتھار وضع کلی ہیں لیکن فرد واحد میں منحصر ہیں۔

2- **علامہ تفتازانی کا مذہب:** آپ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ جزئی

حقیقی ہے اور اس میں احتمال عکس نہیں ہے۔ الغرض شارح علامہ عبد اللہ بزدی ماتن کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور اصح قرار دیتے ہیں۔

فائدہ: نظریہ مصنف کے صحیح ترین ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسم جہالت (لفظ اللہ) کو جزئی حقیقی نہ مانا جائے بلکہ کلی مانا جائے تو اس صورت میں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کا کلمہ توحید ہونا درست نہیں ہوگا کیونکہ کلی من حیث المعلوم کثرت کی مشتمل ہوتی ہے اور کثرت توحید کے منافی ہے۔

(شرح) وَلَوْلَا كَلِمَةٌ عَلَىٰ هَذَا الْأَمْتِجَمَاعِ صَارَ الْكَلَامُ فِي قَوْلِهِ أَنْ يُقَالُ الْحَسَنُ مُطْلَقًا فِي حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمَعٌ لِجَمِيعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَحْدُوكٌ .

ترجمہ: اور لفظ اللہ کے اس جامعیت پر دلالت کرنے کی وجہ سے کلام (الحمد للہ) یوں کہے جانے کی قوت میں ہو گیا کہ مطلق حمد منحصر ہے اس ذات کے حق میں جو تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے کیونکہ وہی ذات اس طبع ہے۔

تفسیر: وَلَوْلَا كَلِمَةٌ عَلَىٰ هَذَا الْأَمْتِجَمَاعِ سے غرض شارح متقن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: ذات باری تعالیٰ کے تو متعدد اسماء ہیں، پھر اسم جلالت (اللہ) کو ہی کیوں لائے؟

جواب: تمام اسمائے حسنی یعنی رزاق، غفار، وغیرہ مخصوص اوصاف پر دلالت کرتے ہیں بخلاف اسم جلالت (اللہ) کے یہ تمام صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہونے والی ذات پر دلالت کرتا ہے۔

صَلَوَاتُ الْخَلَائِقِ عَلَى النَّبِيِّ سَ غَرَضُ شَارِحِ چار اسم باتیں کرتا ہیں۔

(۱) قَوْلِ بَاتِنِ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) کا ترجمہ (۲) الْحَمْدُ پر الف لام کونسا ہے؟

(۳) لِلَّهِ پر لام جارہ کونسا ہے؟ (۴) یہ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) قافیہ کونسا ہے؟

مذاب ان اشیاء اور بعد کی وضاحت بالترتیب ملاحظہ فرمائیے۔

﴿۱﴾ صَلَوَاتُ الْخَلَائِقِ عَلَى النَّبِيِّ سَ شَارِحِ کہتے ہیں کہ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) کی مذکورہ وضاحت کے بعد (الْحَمْدُ لِلَّهِ) کہنے کی قوت میں ہے کہ ملاحظہ ہر تعریف اس ذات کے حق میں منحصر ہے جو ذات تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے اپنے جامع ہونے کی حیثیت سے۔

﴿۲﴾ الْحَمْدُ مطلقاً: سے غرض شَارِحِ الْحَمْدُ پر الف ولام کے جنسی واستغراقی ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہ الف ولام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغراقی بھی ہو سکتا ہے۔ یہ بات کہ کہ اشارہ کیسے؟ تو وہ اس طرح کہ شَارِحِ نے الْحَمْدُ مطلقاً: کہا ہے اور مطلق میں عموم ہوتا ہے الف ولام جنسی واستغراقی کے دخول میں بھی عموم ہوتا ہے۔

﴿۳﴾ مُبْتَهَرٌ سے غرض شَارِحِ لِلَّهِ پر لام جارہ کے برائے اختصاص ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

لیکن یاد رکھیے الف ولام جنسی ہونے کی صورت میں لام جارہ کا برائے اختصاص ہونا ضروری ہے کیونکہ کسی بھی شے کے ساتھ جن کا اختصاص ہے ہو سکتا ہے جب جنس کے تمام افراد اس شے کے ساتھ جنس ہوں، کوئی بھی فرد جنس غیر کی طرف

مجازاً نہ ہو۔ اور یہ بات لام چارہ کو برائے اختصاص بنانے سے حاصل ہو سکتی ہے۔

﴿4﴾ مِنْ حَيْثُ هُوَ تَحْدِثُكَ : سے غرضی شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا

ہے کہ قضیہ (اَلْحَمْدُ لِلّٰہ) قضایائے ماضیہ میں سے قضیہ فطریہ ہے۔

یاد رکھ لیں! ہر دعوے کو ثابت کرنے کے لیے ایک مستقل دلیل کی

ضرورت پڑتی ہے جیسے اَلْعَالَمُ عَادِثٌ یہ دعویٰ ہے اور اس کی دلیل لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ ہے۔

لیکن بھی دعویٰ کے لیے مستقل دلیل کی ضرورت نہیں پڑتی، کیونکہ دعویٰ کے ضمن میں وہ

دلیل پائی جا رہی ہوتی ہے، جو وہ من سے گونجیں ہوتی جیسے اَلْاَنْ سَعَةُ زَوْجِ یہاں مستقل

دلیل کی ضرورت نہیں اس لیے کہ زوج کہتے ہی اسے ہیں جو منقسم بہ جہا و مین ہو۔ یہ

دلیل دعویٰ کے ضمن میں پائی جا رہی ہے، ایسے قضیہ کو قضیہ فطریہ کہتے ہیں۔

الغرض! مِنْ حَيْثُ هُوَ اَلْبَح : سے شارح کہتے ہیں کہ جب آپ نے کہا

اَلْحَمْدُ لِلّٰہ (تمام تعریفیں اس ذات کے لیے ہیں جو ذات تمام صفات کمالیہ کی جامع

ہے) تو یہ دعویٰ ہے لیکن ایسا دعویٰ ہے کہ اس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں، بلکہ

اسی دعویٰ کے ضمن میں اس دعویٰ کی دلیل بھی پائی جا رہی ہے، اور وہ دلیل مِنْ حَيْثُ

هُوَ تَحْدِثُكَ ہے یعنی تمام تعریفوں کی حقدار وہ ذات اس لیے ہے کہ وہ ذات تمام

صفات کمالیہ کی جامع ہے۔

نوٹ: یہاں حَيْثُ تعلیل ہے نہ

﴿شرح﴾ فَكَيْفَ تَحْدِثُكَ الشَّيْءُ وَبَيِّنَةُ وَتَوْحِيدُ

ترجمہ: پس یہ کلام (اَلْحَمْدُ لِلّٰہ) اس دعویٰ کی طرح ہو گیا جو دعویٰ مع

الدلیل ہے۔

تشریح: فَكَيْفَ تَحْدِثُكَ اَلْبَح : پر **فہم** صحیح ہے اور یہ عبارت شرط محذوف

(فَاِنْ عَمَّا اَلَا تَحْدِثُكَ اَلْبَح) کی جڑ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب یہ (اَلْحَمْدُ لِلّٰہ)

قضیہ فطریہ ہے پس یہ کلام (اَلْحَمْدُ لِلّٰہ) اس دعویٰ کی طرح ہو گیا جو دعویٰ مع الدلیل

ہے۔

سوال: شارح نے محذوری الشئ و (یہ دعویٰ شے کے دعویٰ کی طرح ہے) کہا ہے، مذہوری الشئ کیوں نہیں کہا؟

جواب: شارح نے کاف تفسیر سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ دعویٰ ایسے دعوے کی طرح ہے جس کے ساتھ دلیل مذکور ہوتی ہے، ایہم اس طرح کا دعویٰ نہیں کیونکہ اس دعویٰ سے تو ضمرہ دلیل معلوم ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ وَلَا يَخْفَى لُفْظُهُ:

ترجمہ: اور اس کی لطافت مخفی نہیں۔

تشریح: وَلَا يَخْفَى لُفْظُهُ: سے شارح کہنا چاہتے ہیں یہ نصاحت و بلاغت کا اعلیٰ درجہ ہے کہ وہی دعویٰ ہو اور وہی دلیل ہو اس لیے یہ کلام زیادہ بہ لطف ہے۔

﴿متن﴾ أَلَيْسَ هَذَا سَوَاءَ الطَّرِيقِ

ترجمہ: وہ جس نے ہمیں سیدھے راستے کی طرف ہدایت دی۔

﴿شرح﴾ لَوْلَا أَلَيْسَ هَذَا سَوَاءَ أَلَيْسَ هَذَا قِيلَ هِيَ الدَّلَالَةُ الْمُؤَصِّلَةُ

أَيْ لَا يُصْبَلُ إِلَى الْمُطْلُوبِ وَ قِيلَ هِيَ إِزَاءَةُ الطَّرِيقِ الْمُؤَصِّلِ

إِلَى الْمُطْلُوبِ

ترجمہ: ماتن کا قول أَلَيْسَ هَذَا سَوَاءَ اَلَيْسَ، کہا گیا ہے کہ یہ ایسی راہنمائی

ہے جو پہنچانے والی ہو یعنی مقصود تک پہنچا دینا، اور کہا گیا کہ وہ ایسا راستہ

دکھاتا ہے جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو۔

تشریح: أَلَيْسَ هَذَا سَوَاءَ: سے فرض شارح متن میں مذکور لفظ هَذَا سَوَاءَ کا مشتق مدعیان

کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ هَذَا سَوَاءَ کا مشتق منہ أَلَيْسَ اِنَّ (راستہ دکھانا) ہے۔

قِيلَ هِيَ الدَّلَالَةُ اَلْب: سے فرض شارح لفظ أَلَيْسَ اِنَّ کے اصطلاحی معنی میں

معتزل اور اشاعرہ کے مابین واقع اختلاف کو بیان کرتا ہے۔

شارح علامہ بزدی کہتے ہیں کہ ہدایت کے معنی میں اختلاف ہے۔ معتزل کے

نزدیک أَلَيْسَ اِنَّ اس راہنمائی کا نام ہے جو منزل مقصود تک پہنچا دے اور اشاعرہ کے

نزدیک الہدایۃ اس راستے کو دکھانے کا نام ہے جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو۔

اِنَّ الْاِنْصَالَ اِلٰی الْمَطْلُوْبِ: سے غرض شارح ایک وایم کا ازالہ کرتا ہے۔

وہم: یہ تھا کہ ہدایت کا پہلا معنی الدَّلَالَةُ الْمُؤَصِّلَةُ ہے جس کا معنی اِزَاةٌ

الطَّرِيقِ ہے جبکہ یہ معنی پہلا نہیں بلکہ دوسرا ہے اور شارح نے اِنْصَالَ اِلٰی الْمَطْلُوْبِ

کہہ کر بتا دیا کہ دلالت موصول سے مراد یہاں اِزَاةٌ الطَّرِيقِ نہیں بلکہ اِنْصَالَ اِلٰی

الْمَطْلُوْبِ ہے

﴿شرح﴾ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْهَدْيَيْنِ الْمَغْنِيَيْنِ اَنَّ الْاَوَّلَ يَسْتَلْزِمُ

الْوُصُوْلَ اِلٰی الْمَطْلُوْبِ بِخِلَافِ الثَّانِي لِاَنَّ الدَّلَالَهَ عَلٰی مَا يُؤْصِلُ

اِلٰی الْمَطْلُوْبِ لَا تَلْزِمُ اَنْ تَكُوْنَ مُؤَصِّلَةً اِلٰی مَا يُؤْصِلُ اِلٰی

الْمَطْلُوْبِ لَكَيْفَ تُؤْصِلُ اِلٰی الْمَطْلُوْبِ

ترجمہ: ان دو معنوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلا معنی منزل مقصود تک

پہنچنے کو مستلزم ہے اور دوسرا معنی نہیں اس لیے کہ اس راستے پر رضائی کرنا

جو مقصود تک پہنچائے اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ وہ رضائی پہنچانے والی

ہو اس راستے تک جو مقصود تک پہنچائے تو کس طرح وہ رضائی مقصود تک

پہنچائے گی۔

تشریح: وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْهَدْيَيْنِ الْمَغْنِيَيْنِ: سے غرض شارح مذکورہ دو معنوں کے

درمیان فرق بیان کرتا ہے۔ شارح کہتے ہیں دونوں معنوں میں فرق یہ ہے۔ پہلے معنی

کے اعتبار سے منزل مقصود تک پہنچنا یقینی ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یقینی نہیں

بلکہ ممکن ہے کہ آپ نے جس راستے کی طرف ماہضائی کی ہے۔ وہ جانے والا اس

راستے کو ہی نہ پاسکے۔ منزل مقصود تک پہنچنا تو اگلی بات ہے۔

﴿شرح﴾ وَالْاَوَّلُ مَنْقُوضٌ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدٰیْنٰهُمْ

لَمَسَّخُوْا الْعَمٰی عَلٰی الْهَدٰی اِذْ لَا يَنْصُوْرُ الدَّلَالَةُ بَعْدَ الْوُصُوْلِ

اِلٰی الْحَقِّ وَالثَّانِي مَنْقُوضٌ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی اِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَخْبِتَ

فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ شَافِعًا بِرُكَّةِ الطُّرُقِ

ترجمہ: پہلا معنی اللہ کے فرمان و اَمَّا لَمْؤُذْ قَهْدِيْنَهُمُ الْخ سے ٹوٹ گیا کیوں کہ حق تک پہنچنے کے بعد گمراہی تصور نہیں ہوتی اور دوسرا معنی اَنْتَلَكْ لَا قَهْدِيْنُ مِنْ الْخ سے ٹوٹ گیا کیونکہ نبی ﷺ کی شان راستہ دکھانا ہے۔

تشریح: وَأَلَاؤُكَ مَنَقُوصُ الْخ: سے غرض شارح مذکورہ دونوں معانی پر اعتراض کرتا ہے۔

اعتراض: قرآن مجید میں وَ اَمَّا لَمْؤُذْ قَهْدِيْنَهُمُ الْخ سے ہدایت کا پہلا معنی مراد لینا درست نہیں کیونکہ بحر معنی یوں گا کہ اللہ پاک نے فرمایا تو مٹو کہ ہم نے حق کی منزل تصور پر پہنچا دیا لیکن پھر انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو پسند کیا یہ درست نہیں کیونکہ جب اللہ حق کی منزل تصور تک پہنچا دے تو پھر اس کے بعد گمراہی کیسے ہو سکتی ہے؟ اس طرح دوسرا معنی بھی قرآن پاک کی آیت کریمہ اَنْتَلَكْ لَا قَهْدِيْنُ الْخ سے لینا درست نہیں کیونکہ بحر معنی یوں ہو گا کہ اے نبی اکرم ﷺ آپ راہ نہیں دکھا سکتے جس کو چاہیں تو یہ غلط ہے کیونکہ نبی ﷺ تو آئے ہی راستہ دکھانے کے لیے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَالَّذِي يُفْتَنُهُمْ مِنْ تَحْلِيمِ الْمُصَنِّفِ فِي حَاشِيَةِ الْكُتَّابِ هُوَ أَنَّ الْهَدَايَةَ لَفْظٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَعْنَيْنِ وَجَنَابُهُ يَتَّخِذُ إِنْدِقَاحَ كَلَامِ الْمُفَضِّلِ وَيَرْفَعُ الْخِلَافَ مِنَ الشَّيْءِ

ترجمہ: اور کشاف کے حاشیہ میں مصنف کے کلام سے جو بات بھی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ لفظ ہدایت ان دونوں معنوں کے درمیان مشترک ہے، اور اس وقت ظاہر ہو جاتا ہے دونوں اعتراضوں کا ختم ہو چکا، اور درمیان سے اختلاف اٹھ جائے گا۔

تشریح: وَالَّذِي يُفْتَنُهُمْ مِنْ تَحْلِيمِ الْخ: سے غرض شارح مذکورہ اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

جواب: اِنّی نے تفسیر کشاف جو علامہ دہلوی کی تالیف ہے اس کا حاشیہ مطالعہ

تکثر زانی نے لکھا ہے جس میں علامہ نکتا زانی نے اِغْوِدَا الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ لفظ ہدایت ان دونوں معانی (ایصال الی المطلوب اور ارادۃ الطريق) کے درمیان مشترک ہے لہذا اعتراض نہ رہا! کیونکہ اعتراض تو یہ ہوتا ہے ہم ہدایت کا ایک معنی مراد لیتے، جب دو معنی ہیں تو جہاں مناسب ہے ان میں سے کسی ایک کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

﴿شرح﴾ وَمَخْصُولُ تَكْلَامِ الْمُصَنِّفِ فِي ذَلِكَ الْحَاشِيَةِ أَنَّ الْهَدَايَةَ تَصْعَدُ إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي تَارَةً بِنَفْسِهِ نَحْوُ اِغْوِدَا الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ وَتَارَةً بِإِلَى وَنَحْوِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَتَارَةً بِاللَّامِ نَحْوُ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ فَمَعْنَاهَا عَلَى الْأَوَّلِ هُوَ الْإِنِّصَالُ وَعَلَى الثَّانِي هِيَ الْهُدَى

ترجمہ: مصنف کے کلام کا غلام اس حاشیہ میں یہ ہے کہ یقیناً لفظ ہدایت دو مفعولوں کی طرف متحدی ہوتا ہے، یکی بلا واسطہ جیسے اِغْوِدَا الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ اور یکی الی کے واسطہ کے ساتھ جیسے وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمِ اور یکی لام کے واسطہ کے ساتھ متحدی ہوتا ہے جیسے إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ پس پہلے استعمال پر ہدایت کا معنی ایصال الی المطلوب ہے اور باقی دونوں صورتوں میں ہدایت کا معنی ارادۃ الطريق ہے۔

تشریح: وَمَخْصُولُ تَكْلَامِ الْمُصَنِّفِ الْع: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: جب لفظ ہدایت دو معنوں کے درمیان مشترک ہے تو مشترک کے لیے تو یہ قاعدہ مسلک ہے کہ جب تک لفظ مشترک کے معانی میں سے کسی معنی پر کوئی قرینہ نہ ہو جب تک کسی ایک معنی کو صحیح نہیں کیا جاسکتا تو یہاں قرینہ کیا ہوگا؟

جواب: لفظ ہدایت دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اگر دوسرے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو پہلا معنی مراد ہوگا جیسے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ اور اگر دوسرے مفعول کی طرف الی یا لام کے واسطہ کے ساتھ متعدی ہو تو پھر دوسرا معنی مراد ہوگا، مثلاً اَللّٰی کے ساتھ متعدی ہو: وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ مثلاً لام کے واسطہ کے ساتھ متعدی ہو اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ الْقَوْمُ

فاکدہ: اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ۔۔ میں یقیناً ہی کا مفعول اول انسان محذوف ہے، لہذا ثابت یہ ہوا کہ کبھی ہدایت کا مفعول محذوف بھی ہوگا تو پھر جس طرح کا مفعول مناسب ہوگا محذوف مان لیا جائے گا۔

سوال: اَوْ اَمَّا فَعَمُوْا فَمِنْهُمْ رَاجِعٌ اَوْ اِنَّكَ لَا يَهْدِي الْخ: میں ہدایت کا کون سا معنی مراد ہے اس لیے کہ اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو پہلی آیت کا معنی درست نہیں رہتا اور اگر دوسرا معنی مراد لیا جائے تو دوسری آیت کا مفہوم درست نہیں رہتا؟

جواب: چونکہ دونوں آیتوں کا ایک مفعول مذکور ہے اور دوسرا محذوف ہے اس لیے پہلی آیت میں ارادۃ الطريق کے مطابق مفعول بواسطہ الی یا لام محذوف مانیں گے تا کہ ارادۃ الطريق والا معنی مراد لیا جاسکے۔ پھر تقدیری عبارت ہونے کی لہذا يَهْدِيْنٰهُمْ اِلَیْهِ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ اور دوسری آیت میں ایصال الی المطلوب کے مطابق مفعول محذوف بلا واسطہ ہوگا یعنی اِنَّكَ لَا يَهْدِي مَنْ اَخْبَيْتَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مَسَآءَ الطَّرِيْقِ اِنَّ وَمَسْطَۃُ الْوَدْنِ يَفْقِضُ سَالِكًا اِلَى الْمَطْلُوْبِ اَلَيْتَ وَهَذَا كَسَابَةٌ عَنِ الطَّرِيْقِ الْمَسْتَوِيِّ اِذْ هُمَا مُتَقَابِلَانِ

ترجمہ: اِن کا قول: مَسَآءَ الطَّرِيْقِ یعنی راستے کا درمیان جواب ہے چلنے والے کو حقیقۃً منزل مقصود تک پہنچا دیتا ہے، یہ کتاب ہے طریق مستوی سے کیونکہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں۔

تشریح: اِنَّ وَمَسْطَۃُ الْوَدْنِ سے غرض متلوٰج جو ارادۃ الطريق کا معنی بتاتا ہے کہ وہ

درمیان راست جو اپنے چلنے والے کو بھیجا منزل مقصود تک پہنچا دے۔

تشریح: وَهَذَا كِتَابُهُ عَنِ الطَّرِيقِ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ کل از اعتراض ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: مقدس کلام کو اپنے کلام کی جزء بنانے کے لیے اپنے کلام سے مقدس کلام کی طرف اشارہ کرنا اقتباس کہلاتا ہے۔

اعتراض: ماتن تو سواء الطَّرِيقِ سے اقتباس کرنا چاہتے ہیں اَفَرَأَيْتُمُ الْقِرَاطُ الْمُسْتَقِيمَ پر جبکہ شارح کے معنی سے تو اقتباس نہیں ہو سکتا؟

جواب: اصلاً مراد تو سواء الطَّرِيقِ سے یہاں الطَّرِيقُ الْمُسْتَوِیٰ اور الْقِرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ ہے، جیسا کہ شارح علامہ عبد اللہ یزدی کے استاد علامہ دوانی نے اپنی شرح میں ذکر کیا، لیکن شارح نے یہاں ذکر سواء الطَّرِيقِ بمعنی وَسَطُ الطَّرِيقِ کا کیا ہے جو کہ الطریق المستوی کو لازم ہے، لہذا یہاں کتابچہ لازم بول کر مکرر مراد لیا گیا۔

سوال: سواء الطَّرِيقِ بمعنی وَسَطُ الطَّرِيقِ، الطَّرِيقُ الْمُسْتَوِیٰ کو لازم ہے، اس کا ثبوت کیا ہے؟

جواب: دو نقطوں کو ملانے والے مختلف خطوط میں سے جو بالکل سیدھا ہوگا اس کو لازم ہے کہ وہ بالکل وسط میں ہو۔

﴿شرح﴾ وَهَذَا مُرَادٌ مِّنْ قِسْرَةٍ بِالطَّرِيقِ الْمُسْتَوِیِّ وَالْقِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ

ترجمہ: اور یہی مراد ہے اس کی جس نے اس (سواء الطریق) کی تفسیر کی الطَّرِيقِ الْمُسْتَوِیِّ اور الْقِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ کے ساتھ۔

تشریح: وَهَذَا مُرَادٌ مِّنْ قِسْرَةٍ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ کل از اعتراض ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: تہذیب کی ایک شرح علامہ عبد اللہ یزدی نے لکھی ہے اور ایک شرح علامہ

یزدی کے استاذ ماجدال دوائی کہیں ہے، اور انہوں نے سَوَاءَ الطَّرِيقِ کا معنی الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ اور الْقَصْرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ کیا ہے۔

اعتراف: شارح علامہ عبداللہ یزدی نے اپنے استاذ علامہ دوائی کی مخالفت کیوں کی؟ کیوں کہ انہوں نے تو سَوَاءَ الطَّرِيقِ کا معنی الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ اور الْقَصْرَاطُ الْمُسْتَقِيمِ بتایا ہے۔

جواب: علامہ دوائی نے مراد ہی معنی بیان کیا جبکہ شارح نے لغوی معنی لکھا مخالفت نہیں ہے۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ السُّوَادُ بِهٖ اِنَّمَا تَقْسُ الْأَمْرِ عُمُومًا أَوْ خُصُوصًا وَمِلَّةَ
الْإِسْلَامِ وَالْأَوَّلُ أَوَّلُ لِيَلْحُظَ الْخُصُوصُ الْمُرَادُ الْمُنَاطِقَةُ بِالْقِيَاسِ إِلَى
لِسَانِ الْكِتَابِ

ترجمہ: پھر مراد سَوَاءَ الطَّرِيقِ سے یا تو نفس الامر ہے عموماً، یا ملت اسلام ہے خصوصاً پہلا زیادہ مناسب ہے برامت احتمال کے حاصل ہونے کی وجہ سے جو کہ ظاہر ہے کتاب کی دونوں قسموں کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تخریج: ثُمَّ السُّوَادُ بِهٖ اِنَّمَا تَقْسُ الْأَمْرِ الخ: سے غرض شارح سَوَاءَ الطَّرِيقِ کا مصداق بتاتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ: سَوَاءَ الطَّرِيقِ کے مصداق میں دو احتمال ہیں، یا تو مطلقاً نفس الامر میں جتنے قضایا حد صادقہ ہیں خواہ وہ ملت اسلام کے ساتھ خاص ہوں جیسے اللہ، سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَالَمِینَ وغیرہ یا ملت اسلام کے ساتھ خاص نہ ہوں بلکہ عام ہوں جیسے الْأَرْضُ نَحْنُ نَحْنُ الْبَشَرُ قَوْلُكَ غَیْرُ یَاوَدَ قَضَا یَاوَدَ جِو مِلَّةِ اِسْلَامِ کے ساتھ خاص ہوں۔

وَالْأَوَّلُ أَوَّلُ لِيَلْحُظَ الْخُصُوصُ الخ: سے غرض شارح دونوں احتمالات میں سے اپنا موقف بیان کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ پہلا احتمال زیادہ مناسب ہے کیوں کہ اس سے برامت

استھلال کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے یعنی کتاب کی دونوں قسموں (علم منطوق اور علم کلام) کو یہ مصداق شامل ہو جاتا ہے۔

براعت استھلال: مقدمہ میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے مباحث کتاب کی طرف اشارہ ہو جائے۔

فائدہ: باتن کی یہ کتاب (تہذیب) دو حصوں پر مشتمل تھی ایک حصہ مسائلی منطقیہ پر مشتمل تھا اور دوسرا حصہ مسائلی کلامیہ کو شامل تھا، مسائلی کلامیہ کی طرف توجہ نہ ہونے کے باعث وہ حصہ ضائع ہو گیا۔

﴿متن﴾ وَجَعَلَ لَنَا الْفُرُوفَ إِنَّا مُتَعَلِّقُونَ بِجَعَلٍ وَالْأَلَامُ لِلَا

ترجمہ: اس نے ہمارا ترفیق کو ہمارا سناجی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَجَعَلَ لَنَا الْفُرُوفَ إِنَّا مُتَعَلِّقُونَ بِجَعَلٍ وَالْأَلَامُ لِلَا
يُسْبَغُ غَمًّا قِيلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بَرًا وَمَا
بَرَزْتُمْ وَيَكُونُ لَكُمْ سَمُولُ الْمُضَافِ إِلَيْهِ لِيَكُونَ ظَرْفًا
وَالْفُرُوفُ مِمَّا يَتَوَسَّعُ فِيهِ مَا لَا يَتَوَسَّعُ فِي غَيْرِهِ وَالْأَوَّلُ الْقَرِيبُ
لَفْظًا وَالْقَائِي مَعْنَى

ترجمہ: باتن کا قول: وَجَعَلَ لَنَا ظَرْفًا (لنا) متعلق ہے جَعَلٍ کے اور
لام انقار کے لیے ہے جیسا کہا گیا اللہ تعالیٰ کے فرمان: جَعَلَ لَكُمْ
الْأَرْضَ بَرًا میں بارفیع کے متعلق ہے، اور مضاف الیہ کے معمول کو
مضاف پر مقدم کرنا معمول کے ظرف ہونے کی وجہ سے ہے،
(کیونکہ) ظرف ان چیزوں میں سے ہے کہ جن میں وہ وسعت و گنجائش
ہوتی ہے جو غیر ظرف میں نہیں ہوتی پہلا احتمال لفظ کے اعتبار اقرب ہے
اور دوسرا احتمال معنی کے اعتبار سے۔

تشریح: وَجَعَلَ لَنَا الْفُرُوفَ یہاں سے غرضی شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا

ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا تو مَحْضَلٌ لَنَا: لَنَا ظرف مجازی ہے، اور یہ ہمیشہ مَحْضَلٌ بنا ہے یہاں پر لَنَا کا معلق کوڑا ہے؟ مَحْضَلٌ یہاں چار احتمال ہیں۔

(1) مَحْضَلٌ کے معلق کیا جائے (2) کے التَّوْبِیْنِ مَحْضَلٌ کیا جائے (3) خَمْسَرٌ کے معلق کیا جائے

(4) زَیْنِی کے معلق کیا جائے، حالانکہ ان احتمالات اور بعد میں سے کسی ایک کا بھی مَحْضَلٌ بنا درست نہیں۔

(1) اگر اسے مَحْضَلٌ کے معلق کریں تو عموماً مَحْضَلٌ کے بعد لام جارہ تعلیلیہ ہوتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ہماری وجہ سے توفیق کو بہتر سا بھی بنایا ہے۔ اس ترجمہ سے تو اللہ تعالیٰ کے فعل کا معلق بالفرض ہونا لازم آتا ہے، جبکہ اللہ کی ذات تو قاعلاً مختار ہے۔ مَحْضَلٌ مَا يَنْشَأُ يُرِيدُ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے لہذا لَنَا کا مَحْضَلٌ کے معلق ہونا درست نہیں ہے۔

(2) اگر التَّوْبِیْنِ کے معلق کریں تو بھی غلط ہے کیونکہ التَّوْبِیْنِ مصدر ہے اور مصدر عامل ضعیف ہوتا ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ عامل ضعیف کے معمول کا عامل ضعیف پر مقدم ہونا درست نہیں جبکہ یہاں پر تو لَنَا کا مقدم ہونا لازم آئے گا۔

(3) خَمْسَرٌ کے معلق کریں پھر بھی یہی خرابی لازم آتی ہے کہ خَمْسَرٌ عامل ضعیف ہے۔

(4) زَیْنِی کے معلق کریں پھر بھی غلط ہے کیونکہ زَیْنِی مضاف الیہ ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ مضاف الیہ کے معمول کا مضاف الیہ پر مقدم کرنا درست نہیں جبکہ یہاں تو معمول کا مضاف پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔

جواب: یہاں پر لَنَا مَحْضَلٌ کے معلق ہے۔

رہا آپ کا اشکال: کہ اس سے ہماری تعالیٰ کے فعل کا معلق بالفرض ہونا لازم آئے گا، تو جناب من! یہ اشکال تو غلط ہے، جب ہم لام کو تعلیلیہ مانیں، جبکہ ہم تو یہاں پر لام انشراح کا مانتے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ اس کی عرب میں کوئی مثال ہے؟

تو جواباً عرض یہ ہے کہ عرب میں کیا ان خود اللہ تعالیٰ کے قرآن میں موجود ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **خَسَفْنَا لَكُمْ الْأَرْضَ بِرَأْسِنَا** (اللہ نے تمہارے نفع کے لئے زمین کو چھوٹا بنا دیا ہے)

الغرض **أَوْ خَسَفْنَا لَكُمْ الْأَرْضَ** کا معنی یہ ہوگا، کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے نفع کے لئے تو زمین کو بہترین ساقھی بنا دیا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ کے متعلق کریں، تو بھی درست ہے۔ رہا آپ کا ضابطہ، تو جواباً عرض یہ ہے کہ یہ ظرف ہے اور ظرف کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اس میں اتنی وسعت و گنجائش ہوتی ہے، کہ خواہ ظرف مقدم ہو یا مؤخر، حامل ضعیف ہو یا قوی، ہر حال میں وہ حامل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔

سوال: ظرف میں وسعت و گنجائش کیوں ہوتی ہے؟

جواب: ظرف کی مثال محارم کی سی ہے، جس طرح ایک محرم کا دوسرے محرم کے ساتھ ہمیشہ والا تعلق ہوتا ہے، جو کبھی ختم نہیں ہوتا، خواہ محرم قریب ہو یا بعید، بیچنم ظرف کا اپنے حامل کے ساتھ ہمیشہ والا تعلق ہوتا ہے، جو کبھی ختم نہیں ہوتا، خواہ ظرف مقدم ہو یا مؤخر، خواہ حامل قوی ہو یا ضعیف۔

رہی یہ بات کہ: ظرف کا اپنے حامل کے ساتھ ہمیشہ والا تعلق کیوں ہوتا ہے؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ فعل اور شبہ فعل ظرف کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ جب بھی کوئی فعل یا شبہ فعل واقع ہوگا، یا تو وہ کسی وقت میں واقع ہوگا، یا مکان میں، تو اس وقت اور مکان کا نام ظرف ہے۔

وَالْأَوَّلُ أَقْرَبُ لَفْظًا الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدور کا جواب دیتا ہے۔ سوال: آپ کے لفظ کے متعلق دو احتمالوں میں سے زیادہ مناسب احتمال کون سا ہے؟

جواب: شارح علامہ عبداللہ بزدلی کہتے ہیں کہ احتمال اول (خسَفْنَا) کے متعلق

کرنا) باعتبار لفظ کے زیادہ مناسب ہے، کیونکہ ظرف کا مطلق اگر قریب ہو تو یہ زیادہ بہتر ہے، لیکن معنوی خرابی لازم آتی ہے، اور احتمال ثانی (توقیفی کے مطلق کرنا) باعتبار معنی کے زیادہ مناسب ہے، کیونکہ اس صورت میں باری تعالیٰ کے افعال کا مطلق بالغرض ہونا لازم نہیں آئے گا، لیکن اتفاقاً خرابی لازم آتی ہے۔

سوال: اگر لٹا کو مطلق کے مطلق کریں تو معنوی خرابی کوئی لازم آتی ہے اور اگر توقیفی کے مطلق کریں تو لفظی خرابی کون سی لازم آتی ہے؟

فصل از جواب تمیہ ادو (2) اہم باتیں سمجھا ضروری ہیں۔

﴿1﴾ ذات: وہ ہوتی ہے جو ذاتیات سے مرکب ہو، مثلاً: انسان ایک ذات ہے، حیوان ناطق اس کی ذاتیات ہیں، اسی طرح توفیق ایک ذات ہے، اور غیر نفس اس کی ذاتیات ہیں۔

﴿2﴾ ذات اور ذاتیات کے درمیان مَحْضَل کو لازم جمعولیت ذاتی کہلاتا ہے، جو کہ عند المناطقہ باطل ہے، مثلاً مَحْضَل اللّٰہُ الْاِنْسَانُ حَبِیْرًا نَاطِقًا کہنا یہ مہویت ذاتی ہے، جو کہ باطل ہے، کیونکہ ذات کے ثبوت سے ذاتیات خود بخود ثابت ہو جاتی ہیں، علیحدہ ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جواب: اگر لٹا کو مطلق کے ساتھ مطلق کریں، تو معنی مہویتہ ذاتی والی خرابی لازم آتی ہے، اس لیے کہ توقیفی ذات ہے، حَسَرِ زَیْنِی اس کی ذاتیات ہیں، (توقیفی کے مفہوم میں حَسَرِ زَیْنِی داخل ہیں) تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے ہمارے نفع کے لیے توقیفی کو حَسَرِ زَیْنِی (بہترین ساتھی) بنایا، تو اس طرح ذات اور ذاتیات کے درمیان مَحْضَل کا واسطہ آگیا، جبکہ ذات اور ذاتیات کے درمیان واسطہ لانا ذات کے ثابت ہونے کے بعد پھر ذاتیات ثابت کرنے کے مترادف ہوتا ہے، حالانکہ ذات کے ثابت ہو جانے سے ذاتیات خود بخود ثابت ہو جاتی ہیں، الغرض حکما صریح لگا کہ لٹا کو مَحْضَل کے مطلق کرنے سے مہویتہ ذاتی والی خرابی لازم آتی ہے، لیکن اگر لٹا کو توقیفی کے مطلق کریں تو پھر مہویتہ ذاتی والی خرابی لازم نہیں آتی، کیونکہ توقیفی کی حَسَرِ زَیْنِی ذاتی ہے،

خَيْرَ رَفِيقٍ لِّمَا ذَالِي خَيْرٍ۔

اور اگر لڑکا اور رفیق کے متعلق کریں تو لفظ خرابی یہ ہے کہ کہ عامل (رفیق) پر معمول (لڑکا) مقدم ہوگا، اور عامل و معمول کے درمیان اتصال بھی نہیں رہے گا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ: اَلتَّوْفِيقُ مَّا هُوَ تَوْجِيهُ اَلْاَسْبَابِ نَحْوِ الْمَطْلُوبِ

التَّخْيِيرِ

ترجمہ: ماتن کا قول اَلتَّوْفِيقُ وہ مطلوب خیر کی طرف اسباب کو متوجہ کرنا ہے۔ هُوَ تَوْجِيهُ اَلْاَسْبَابِ اِلَى: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظ اَلتَّوْفِيقُ کے اصطلاحی معنی کو بیان کرتا ہے، کہ مطلوب خیر کی طرف اسباب کو متوجہ کرنا توفیق کہلاتا ہے۔

سوال: شارح نے توفیق کے معنی مطلوب خیر کی طرف اسباب کو متوجہ کرنا بتائے ہیں، اگر کسی مطلوب خیر کا سبب ہی ایک ہو تو وہاں یہ تعریف صادق نہیں آئے گی لہذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی؟

جواب: اسباب اگر چہ جمع کا مینہ ہے، لیکن اس پر الف لام جنسی ہے، جبکہ مدخل قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہوتا ہے، یعنی مطلوب خیر کے جتنے اسباب ہوں، خواہ ایک ہو، یا متعدد سب کو یہ شامل ہوگا۔

﴿متن﴾ اَلصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَرْسَلَهُ هٰذَا

ترجمہ: درود اور سلام ہواں ہستی پر کہ جسے اللہ نے ہادی بنا کر بھیجا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ: اَلصَّلٰوةُ بِمَا وَهَبَ بِمَعْنٰی اَلدُّعَاءِ اِنِّیْ حَکَمْتُ الرِّحْمَةَ

وَ اِذَا اُسْمِیْتُ اِلٰی اللّٰهِ تَعَالٰی يُجَوِّدُ عَنْ مَعْنٰی الطَّلَبِ وَ یُرَادُّ بِهِ

الرِّحْمَةُ مَجَازًا

ترجمہ: ماتن کا قول اَلصَّلٰوةُ اور یہ دعا یعنی رحمت کو طلب کرنا کے معنی میں ہے، اور جب اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کی جائے، تو طلب کے معنی سے خالی کیا جاتا ہے، اور اس سے مجازاً رحمت کو مراد لیا جاتا ہے۔

تشریح: وَهِيَ بِمَعْنَى الْخ: سے غرض شارح لفظ صلوة کا معنی بیان کرتا ہے، کہ اس کا معنی دعا ہے۔

اُنی طلب الرحمة: سے غرض شارح دعا کا معنی بتاتا ہے کہ دعا طلب رحمت کو کہتے ہیں۔

وَإِذَا أُنْشِئَ فِي اللَّهِ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: صلوة بمعنی دعا ہے، اور دعا بمعنی طلب رحمت، لہذا صلوة بمعنی طلب رحمت ہوتی، اور صلوة یہاں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ الصلوة بالالف لام مضاف الیہ کے عوض ہے، پس تقدیری عبارت صلوة اللہ ہوئی، جس کا معنی ہوگا اللہ کا رحمت طلب کرنا اس سے تو اللہ کا محتاج ہونا لازم آئے گا، جبکہ وہ اس سے پاک ہے۔

جواب: جب صلوة اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو تو طلب کے معنی سے خالی ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات طلب سے پاک ہے، اور اس سے مجازاً رحمت مراد ہے کیونکہ صلوة کا حقیقی معنی تو طلب رحمت ہے جو کہ حذر ہے، لہذا مجازی معنی (رحمت) مراد لیا جائے گا۔

اعتراض: آپ کا صلوة کو رحمت کے معنی میں لینا درست نہیں ہے، کیونکہ رحمت کا معنی رقت طلب یعنی دل کا نرم ہونا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو دل سے پاک ہے۔ جواب: یہاں رحمت کا معنی مجازی مراد ہے، یعنی رحمت کا معنی مہادی مراد نہیں بلکہ رحمت کی علت اور عایت یعنی احسان مراد ہوگا، جیسا کہ علماء نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ تمام کیفیات جو اللہ کی طرف منسوب ہوتی ہیں ان سے معنی مہادی مراد نہیں لیا جائے گا، بلکہ عایات مراد ہوں گی۔

(شرح) قَوْلُهُ عَلَى مَنْ أَوَسَّلَهُ مَا لَمْ يُصَوِّرْ بِأَسْمِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
تَعْلِيلُهُ وَأَوَسَّلَهُ عَلَى أَنَّهُ يَتَنَاوَزُ بَيْنَ الْوَصْفِ بِمَوْثِقِهِ لَا
يَتَنَاوَزُ الْبَلَدُ سِوَاكَ إِلَّا إِلَيْهِ وَاسْتَأْذِنَ بَيْنَ الْوَصْفَاتِ هَذِهِ لِحُكْمِهَا

مُسْتَلْزَمَةً لِّسَائِرِ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ التَّضَرُّعِ بِخَوْبِهِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ مُرْسَلًا كَيَّا لِرِسَالَةِ فَوْقِ الشُّرُفِيَّاتِ الْمُرْسَلِ هُوَ النَّسَبُ
الْبَدِيُّ أَوْ مِلَّ إِلَيْهِ وَخَتَى وَبِكَتَابِ

ترجمہ: باتن کا قول غلیٰ مِّنْ رَّسَلَةٍ بَاتِنِ نے آقا ﷺ کے اسم گرامی کی
تصریح نہیں کی عظمت و بزرگی کی وجہ سے، اور اس بات پر حمیہ کرنے کے
لیے کہ بے شک آقا ﷺ اس وصف مذکور میں ایسے مرتبے پر فائز ہیں، کہ
ذہن اس سے آپ ﷺ کی طرف ہی بہت کرتا ہے، اور باتن نے
صفات میں سے اسی وصف کو اختیار فرمایا کیونکہ یہ تمام صفات کمالیہ کو مستلزم
ہے، اس کے ساتھ اس وصف میں اس امر کی تصریح ہے کہ آپ ﷺ
رسول ہیں، کیونکہ وصف رسالت وصف نبوت سے (درجہ میں) اونچا ہے،
اس لیے کہ رسول وہ نبی ہیں کہ جن کی طرف شریعت اور کتاب بھیجی گئی ہو۔
تکثر: اَلَمْ تُضَرِّحْ بِاسْمِهِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا

ہے۔

سوال: باتن بھٹنے نے حضور ﷺ کا اسم گرامی صریحہ کیوں نہیں ذکر کیا لفظ
وصف پر ہی اکتفاء کیوں کیا؟

نوٹ: شارح نے اس سوال کے دو جواب دیے ہیں۔ جواب اول لَفْظِ تَعْيِينًا
الْخ: سے۔ اور جواب ثانی وَتَبَيُّنًا غَلِيًّا اِنَّ الْخ: سے

جواب: 1: باتن بھٹنے نے مطلب مصطفیٰ ﷺ کے پیش نظر اپنی زبان کو اس قابل
نہ سمجھا کہ اس سے آپ کا نام لیا جائے۔

جواب: 2: اس امر پر حمیہ کرنے کے لیے کہ رسول اللہ ﷺ رسالت کے ایسے
منصب پر فائز ہیں، کہ جب اس وصف (رسالت) کو ذکر کیا جائے، تو فوراً ذہن آپ ہی
کی طرف جاتا ہے، کوئی اور ذہن میں نہیں آتا ہے۔

سوال: آقا ﷺ کے اسم گرامی کو صریحہ ذکر نہ کرنا تعظیم و بزرگی کی دلیل ہے، تو

بجرام جلالت (اللہ) کو صراحت کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: 1: اہم جلالت کو صراحت اور اہم رسالت کو کنایہ ذکر کرنے میں قرآن مجید کی متابعت ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ اَسْمِعْ لِكُلِّ أَصْحَابِ الْمَثَلِ اَنْ يَّحْكُمُوا لَكَ وَأَسْمِعْ لَهُمْ سَوَاطِينَ اَلْبَابِ اَلَّذِينَ هُمْ يَحْكُمُونَ لَكَ فِي الْبَوَاقِ اَنْ يَّخَافُوا رَبَّكَ فَتَعْلَمَنْ اَنْ تَحْكُمُ لَهُمْ اِنَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (سورہ احزاب: 56) آپ کریم میں اہم جلالت صراحت مذکور ہے اور اہم رسالت کنایہ مذکور ہے۔

جواب: 2: عرف عام کا اعتبار کرتے ہوئے کہ عرف عام میں اس جلالت (اللہ) کو صراحت ذکر کرنا ادب سمجھا جاتا ہے، اور اہم رسالت (محمد) کو صراحت ذکر کرنا بے ادبی سمجھا جاتا ہے۔

وَالْتَحَازَ مِنْ بَيْنِ الصِّفَاتِ الْخَبْرُ: سے فرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: اگر وصف ہی ذکر کرنا تھا تو کوئی اور وصف ذکر کر دیتے اس کے لیے وصف رسالت کا ہی انتخاب کیوں کیا؟

نوٹ: شارح نے اس اعتراض کے بھی دو جواب دیے ہیں، جواب اول: لِكُونِهَا مُسْتَلْكَةً الْخَبْرُ: سے۔ اور جواب ثانی: مَعَ مَا يَدْرِي مِنَ الْخَبْرُ: سے

جواب: 1: ایک تو یہ کہ مخلوق کی تمام صفات کمالہ کا جامع وصف بھی ہے۔ یعنی جس ہستی کو یہ وصف ملا اسے تمام اوصاف مل گئے، پس باتن نے وصف رسالت کے ذکر سے آپ کی تمام صفات کا ذکر کر دیا اور یہ فائدہ کسی اور وصف سے حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔

جواب: 2: وصف رسالت کے ذکر سے اس امر کی طرف بھی تشریح ہو گئی کہ آپ ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمٍ يَخْرُجُونَ مِنَ الْغُيُوبِ اُولَٰئِكَ هُمُ السَّاعِقُونَ اَلَّذِينَ هُمْ يُرَىٰ لَهُمُ السَّيْفُ الْمُدْحَضُ فِي يَدَيْهِمُ اَلَّذِينَ هُمْ يُنَادَوْنَ لَمَقَادِرُ يَوْمَ الْقِيَامِ اَلَّذِينَ هُمْ يُسْأَلُونَ عَنْ اَعْمَالِهِمْ اَلَّذِينَ هُمْ يُجِيبُونَ بِمَا نَسُوا اَلَّذِينَ هُمْ يُنَادَوْنَ لَمَقَادِرُ يَوْمَ الْقِيَامِ اَلَّذِينَ هُمْ يُسْأَلُونَ عَنْ اَعْمَالِهِمْ اَلَّذِينَ هُمْ يُجِيبُونَ بِمَا نَسُوا (سورہ غیوب: 1-10) سوال: آپ ﷺ کے مرسل ہونے کی تشریح کا کیا فائدہ ہو گا؟

جواب: آپ ﷺ کے مرسل ہونے کی تشریح سے آپ کی عظمت و شان و اہتمام کا بیان مقصود ہے، اس لیے کہ ساری کائنات میں جتنی بھی خوبیاں ہیں، ان میں نبوت

سب سے بڑھ کر اعلیٰ اور اعلیٰ حق ہے۔ مگر نبوت سے بھی اعلیٰ صفت صفت رسالت ہے، جس پر آپ ﷺ فائز ہیں۔

فَبِأَنَّ الْمُرْسَلِ هُوَ النَّحْوُ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔

سوال: وصف رسالت کے فوق القوت ہونے پر کیا دلیل ہے؟

جواب: رسول اس نبی کو کہتے ہیں جس کی طرف نئی شریعت اور نئی کتاب بھیجی گئی ہو، بخلاف نبی کے۔ وہ عام ہے، کہ خواہ اسے نئی شریعت اور نئی کتاب دی گئی ہو، یا نہ دی گئی ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ هَذِي بِمَا مَفْعُولٌ لَكَ لِقَوْلِهِ أَرْسَلَهُ وَجِئْتِي بِرَأْدِ

بِالْهَدْيِ وَهَذِي إِلَيْهِ حَتَّى يَتَخَوَّنَ فَعَلًا لِلْفَاعِلِ الْفَعْلُ الْمَعْلُولُ بِهِ أَوْ

حَتَّى عَنِ الْفَاعِلِ أَوْ عَنِ الْمَفْعُولِ وَجِئْتِي بِرَأْدِ فَالْمَصْدَرُ يَتَعْنَى رَأْسُ

الْفَاعِلِ أَوْ يُقَالُ أُطْلِقَ عَلَى ذِي الْحَالِ مَبْلَغًا نَحْوُ رَيْدَ عَدْلٍ

ترجمہ: اتم کا قول هَذِي بِمَا مَفْعُولٌ کے قول اَرْسَلَهُ کا مفعول لہ ہے، اور

اس وقت هَذِي سے مراد ہدایت اللہ ہوگی، تاکہ یہ (هَذِي) فعل معلول ہے

(اَرْسَلِ) کے فاعل کا فعل ہو جائے، یا یہ (هَذِي) اَرْسَلَهُ کی ضمیر فاعل سے

یا ضمیر مفعول سے حال ہے، اور اس وقت مصدر اسم فاعل کے معنی میں

ہوگا، یا کہا جائے کہ ذوالحال پر هَذِي کا اطلاق مبالغہ کے طور پر کیا گیا ہے۔

تشریح: اِمَّا مَفْعُولٌ لَكَ لِقَوْلِهِ النَّحْوُ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا

ہے۔

اعتراض: جب بھی کوئی اسم مکرر منصوب ہو تو عموماً اس کے ترکیبی احتمالات دو

ہوتے ہیں۔

(۱) مفعول لہ واقع ہو (۲) حال واقع ہونا۔ لیکن یہاں پر هَذِي کے مکرر ہونے

کے باوجود ان دونوں احتمالات میں سے کوئی بھی احتمال درست نہیں ہے، اس لیے کہ

هَذِي کو اگر اَرْسَلَهُ کا مفعول لہ بنایا جائے، تو مفعول لہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مجرد

(2) منصوب،

منصوب مفعول لا کے لیے شرط یہ ہے کہ مفعول لا کا فاعل اور اس کے عامل کا فاعل ایک ہو، جبکہ یہاں پر دونوں کے فاعل میں ٹکرائیت نہیں ہے، کیونکہ غُذٰی کا فاعل نبی ﷺ ہیں، اس لیے کہ حضور ﷺ ہادی ہیں، اور اُرسَلۃ جو کہ عامل ہے اس کا فاعل اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے، لہذا غُذٰی، اُرسَلۃ کا مفعول لا نہیں بن سکتا۔ اور اگر غُذٰی کو حال بنایا جائے تو بھی درست نہیں، اس لیے کہ حال کا ذوالحال پر حمل ہوتا ہے، اور حمل کا قاعدہ یہ ہے کہ وصف کا ذات پر حمل نہیں ہو سکتا، جبکہ یہاں غُذٰی مصدر ہے، (جو کہ وصف محض ہوتا ہے) اور ذوالحال اُرسَلۃ کی ضمیر فاعل ہو یا مفعول دونوں ذات (اللہ، نبی) کی طرف رافع ہیں، تو اگر غُذٰی کو حال بنائیں تو وصف (غُذٰی) کا ذات ((اللہ، نبی)) پر حمل لازم آئے گا، جو کہ درست نہیں۔

جواب: غُذٰی کے ترکیبی احتمال چار ہیں۔

﴿1﴾ غُذٰی مفعول لا بن سکتا ہے، رہی آپ کی بیان کردہ شرط (کہ مفعول لا اور اس کے فعل کا فاعل ایک ہو) تو وہ مسلم ہے۔ یہاں پر غُذٰی کا فاعل بھی اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے، اس لیے کہ غُذٰی سے اللہ کی ہدایت مراد ہے، نہ کہ ہدایت رسول، ہاں حضور ﷺ تو ہدایت کا سبب ہیں۔

اب معنی یہ ہوگا کہ صلوٰۃ و سلام ہوں اس ذات پر جس کو اللہ نے بھیجا اپنی ہدایت دینے کے لیے۔

﴿2﴾ غُذٰی حال بھی بن سکتا ہے، رہی آپ کی بات کہ حمل مفقود ہے، تو جواباً عرض ہے کہ یہ مصدر ہے اور مصدر یا توجہی لافاعل ہوتا ہے، یا تخیلی للمفعول، اور یہاں یہ مصدر تخیلی لافاعل ہے، یعنی غُذٰی بھیجی خداوند ہے اور اس کا حال بننا درست ہے، اب معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو رسول بنا کر بھیجا اس حال میں کہ اللہ ہدایت دینے والا ہے۔

﴿3﴾ اُرسَلۃ کی ضمیر مفعول سے بھی اسے (غُذٰی) حال بنانا درست ہے، اب

معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو رسول بنا کر بھیجا ہے اس حال میں کہ آپ ﷺ ہدایت دینے والے ہیں۔

﴿4﴾ قول ازوجہ رابع ایک ضابطہ ملاحظہ فرمائیں۔

﴿ضابطہ پچھم صدر کا محل ذات پر مبالغہ کرنے کے لیے درست ہے۔ جیسے زید (زید مجسمہ محل ہے)﴾

وجہ رابع یہ ہے کہ یہاں پر صدر کا محل ذات پر مبالغہ کرنے کے لیے ہے، تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو سرایا ہدایت بنا کر بھیجا۔

﴿متن﴾ هُوَ بِالْاِفْعَاءِ حَقِيقٌ وَتَوْزَا بِهِ الْاِفْعَاءُ يَكْنَىٰ

ترجمہ: انہی کی ذات کو گرامی ہدایت پانے کی حقدار ہے، اور جن کو نور بنا کر بھیجا انہی کی اقتداء ہم کو لائق ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِالْاِفْعَاءِ هُوَ مُصَدَّرٌ مَّبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ اَيِّ بَانَ يُهْتَدَىٰ بِهِ وَالْجُمْلَةُ صِفَةٌ لِّقَوْلِهِ هُدًى اَوْ يَكُونَانِ خَالِفَيْنِ مُتَرَادِفَيْنِ اَوْ مُتَصَادِفَيْنِ وَيَحْتَمِلُ الْاِنْشِغَاتِ اَيْضًا وَلَيْسَ عَلَيَّ هَذَا قَوْلُهُ تَوْزَا مَعَ الْجُمْلَةِ النَّصِيحَةِ

ترجمہ: مان کا قول الْاِفْعَاءِ ہوا مصدر مبنی للمفعول ہے، یعنی (آپ ﷺ اس امر کے زیادہ مستحق ہیں) کہ آپ سے ہدایت لی جائے، اور جملہ (هُوَ بِالْاِفْعَاءِ حَقِيقٌ) مان کے قول هُدًى کی صفت ہے، یا وہ مائلین مترادفین ہیں، یا مائلین متصادفین ہیں، اور یہ جملہ مستلزم ہونے کا بھی احوال رکھتا ہے، اور اسی پر مان کے قول وَتَوْزَا بِهِ الْاِفْعَاءُ يَكْنَىٰ قیاس کر لیں۔

تشریح: مُصَدَّرٌ مَّبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: اِفْعَاءٌ کا معنی ہدایت پانا ہے، تو قول مان هُوَ بِالْاِفْعَاءِ حَقِيقٌ کا

معنی یہ ہوگا کہ حضور ﷺ ہدایت پانے کے زیادہ حقدار ہیں، جبکہ یہ مقام، مقام مدح ہے، اس میں تو کوئی مدح و تعریف نہ ہوئی کیونکہ ہدایت تو اور بھی لوگ پاتے ہیں۔

جواب: اِذَا خَلَا صدور ہے، اور صدور بھی جی للفاعل ہوتا ہے، اور بھی جی للفعول، یہاں پر اِذَا خَلَا جی للفعول ہے، معنی یہ ہوگا کہ آپ ﷺ اس امر کے زیادہ حقدار ہیں کہ آپ ﷺ سے ہدایت پائی جائے۔

اَيُّ بَانَ يَهْتَدِي بِهِ: سے فرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: اِذَا خَلَا لازم ہے، اور لازم کا مفعول و محمول نہیں ہوتا، لہذا شارح کا اِذَا خَلَا کو مہتدی کے معنی میں کرنا درست نہیں؟

جواب: لازم کا مفعول بلا واسطہ نہیں آتا، حرف جر کے واسطے سے آسکتا ہے، لہذا

اِذَا خَلَا بمعنی مہتدی بہ ہے۔

وَالْمُحْتَلَّةُ صِلَةُ الْخ: سے فرض شارح اِذَا خَلَا و اِذَا خَلَا کو ماقبل کے ساتھ

تعلق و ربط بیان کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس جملے کے ماقبل سے تعلق کے بارے میں چار اختلافات

ہیں۔

(۱) یہ جملہ مہتدی کی صفت ہے، کیونکہ جملہ مہتدی کی صفت بن سکتا ہے، اس

صورت میں معنی یہ ہوگا کہ، درود و سلام جو اس شخصیت پر جس کو اللہ تعالیٰ نے ایسی

ہدایت دینے کے لیے بھیجا جس ہدایت کے لیے وہ اس امر کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان

سے ہدایت لی جائے۔

(۲) یہ جملہ حال متروک ہے مہتدی کا، یعنی مہتدی اگر اِذَا خَلَا کی ضمیر قائل

سے حال ہو، تو یہ جملہ بھی اسی ضمیر قائل سے حال ہوگا، پھر معنی یہ ہوگا کہ، اللہ تعالیٰ

نے حضور ﷺ کو بھیجا اور ماحول اللہ تعالیٰ ہدایت دینے والا ہے اور ماحول اللہ تعالیٰ اس

امر کا زیادہ مستحق ہے کہ اس سے ہدایت لی جائے۔

اور اگر مہتدی اِذَا خَلَا کی ضمیر مفعول سے حال ہو تو یہ جملہ بھی اسی ضمیر مفعول سے

حال ہوگا، پھر معنی یہ ہوگا کہ، اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو بھیجا اور انھیں کہ حضور ﷺ ہدایت دینے والے ہیں اور انھیں کہ حضور ﷺ اس امر کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان سے ہدایت لی جائے۔

﴿3﴾ یہ جملہ حال متداخل ہے، یعنی خُذْی کا، یعنی خُذْی بمعنی خُذْیَا ہو کر آؤ سَلِّی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول سے حال ہوگا، اور خُذْیَا کی ضمیر فاعل سے یہ جملہ (خُذْیَا لَیْلَہُ خَیْطُہُ خَیْطُہُ) حال وقع ہوگا، معنی وہی رہے گا، جو تیسری صورت میں ہو چکا۔
فائدہ: حالین متداخلین: ایسے دو حال جن کا ذوالحال ایک ہو۔

حالین متداخلین: ایسے دو حال جن میں سے پہلا حال ایک ذوالحال سے ہو، اور دوسرے حال کے لیے پہلے حال کی ضمیر ذوالحال ہو۔

﴿4﴾ یہ جملہ (خُذْیَا لَیْلَہُ خَیْطُہُ خَیْطُہُ) مستانہ ہو،

فائدہ: نحو میں کے نزدیک جملہ مستانہ مستقل جملہ کو کہتے ہیں، اور علم معانی والوں کے نزدیک جملہ مستانہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے۔ جو درج ذیل ہے۔

سوال: رسول اللہ ﷺ کو ہادی بنا کر کیوں بھیجا گیا؟

جواب: خُذْیَا لَیْلَہُ خَیْطُہُ خَیْطُہُ۔ یعنی اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ مسجدی بہ بننے کے زیادہ لائق ہیں۔

وَقَسَمْتُ عَلَیْ هَذِهِ الْخَبْرَ سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ جس طرح خُذْی کے متعلق ترکیبی احتمالات چار تھے ویسے ہی نُورًا میں بھی چار احتمالات ہیں، اور جو مذکورہ جملہ (خُذْیَا لَیْلَہُ خَیْطُہُ خَیْطُہُ) میں چار ترکیبی احتمالات تھے، وہی چار ترکیبی احتمالات اس جملہ (خُذْیَا لَیْلَہُ خَیْطُہُ خَیْطُہُ) میں بھی ہیں۔

نُورًا کے متعلق چار ترکیبی احتمالات خُذْی کے چار ترکیبی احتمالات کی طرح متعدد درج ذیل ہیں:

﴿1﴾ نُورًا بمعنی نُورًا اللہ ہو کر آؤ سَلِّی کا مفعول نہ ہو۔

﴿2﴾ نُورًا بمعنی نُورًا ہو کر آؤ سَلِّی کی ضمیر فاعل سے حال ہو۔

﴿3﴾ تُوْرًا مَعْنٰی مُتَوَرَّآ ہو کر اُوْرْسَلۃ کی ضمیر مفعول سے حال ہو۔

﴿4﴾ تُوْرًا مَعْنٰی مُتَوَرَّآ مصدر ہے، اور مصدر (مُتَوَرَّآ) کا حمل اُوْرْسَلۃ کی ضمیر فاعل پر یا ضمیر مفعول پر بطور مبالغہ ہے۔

اسی طرح یہ الْاِفْقِدَاءُ یَلْتَقِیْ کے حلق چار ترکیبی احتمالات مَعْنٰی بِالْاِفْقِدَاءِ حَقِیْق کے چار ترکیبی احتمالات کی طرح متعدد جدول ہیں۔

﴿1﴾ یہ جملہ (بہ الْاِفْقِدَاءِ یَلْتَقِیْ) تُوْرًا مَعْنٰی مُتَوَرَّآ کی مفت ہے۔

﴿2﴾ تُوْرًا مَعْنٰی مُتَوَرَّآ اور یہ جملہ (بہ الْاِفْقِدَاءِ یَلْتَقِیْ) حاملین مترادفین ہو کر ان کے لیے ذوالحال اُوْرْسَلۃ کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول ہو۔

﴿3﴾ تُوْرًا مَعْنٰی مُتَوَرَّآ اور یہ جملہ (بہ الْاِفْقِدَاءِ یَلْتَقِیْ) حاملین مترادفین ہو کر ان کے لیے ذوالحال اُوْرْسَلۃ کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول ہو۔

﴿4﴾ یہ جملہ (بہ الْاِفْقِدَاءِ یَلْتَقِیْ) مستند ہو۔

سوال: اتن نے تُوْرًا کو جِبۃ کے مقابلے میں کیوں اختیار کیا، حالانکہ جِبۃ، تُوْر کی بہت زیادہ قوی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان جَعَلَ الشَّمْسُ جِبۃً ہے؟
جواب: ماٹن نے کتاب اللہ کی بیرونی کی ہے، اللہ پاک نے فرمایا اِنۡذِیْ وَ تُوْرًا اس میں تُوْرًا، غُذٰی کے مقابلے میں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِهٖ مُتَوَلِّقٌ بِالْاِفْقِدَاءِ لَا یَمْلِكُ لَوۡنَ اَفْقِدَ اَنۡتَابَهُ عَلَیْهِ

السَّلَامُ اَلَسَّابِلُیۡنِ بِسَالَابٍ لِّوَلَّهِ غَمَّالٌ لَّنَا لَا لَكَ وَحِیۡتُیۡدِ تَقْدِیۡمِ

الطَّرَفِ یَقْضِیۡدِ الْخَضِرِ وَالْاِشَارَۃُ اِلَیَّ اَنَّ وَلَیۡتَهُ غَیۡبَۃً لِّعَمَلِ سَاطِرِ

الْاَنۡبِیَآءِ وَ اَمَّا الْاِفْقِدَاءُ بِالْاَنۡبِیَآءِ فَمَقَالٌ اِنَّ الْاِفْقِدَاءَ بِهٖ حَقِیۡقۃً اَوْ یَقَالُ

الْخَضِرُ اِضَافِیٌّ بِالْاَنۡبِیَآءِ اِلَیَّ سَاطِرِ الْاَنۡبِیَآءِ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ

ترجمہ: ماٹن کا قول ہے۔ اِقْدَام کے ساتھ حلق ہے، کیونکہ ہمارا آپ

ﷺ کی اِقْدَام کرنا ہم کو ہی لاکھ ہے، نہ کہ آپ ﷺ کے، کیونکہ اِقْدَام

کرنا ہمارے لیے باقی کمال ہے، نہ کہ ان ﷺ کے لیے، اور اس وقت

طرف کی تقدیم حصر کے ارادے کے لیے ہے، اور اس امر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہے کہ آپ کا دین باقی تمام ادیان کے لیے ناسخ ہے، بہر حال ائمہ کرام کی اقتداء کرنا تو کہا جائے گا کہ بے شک وہ آپ ﷺ کی اقتداء کرنا ہے، یا کہا جائے گا حصر اضافی ہے باقی انبیاء کی طرف نسبت کے اعتبار سے۔

تشریح: مُتَعَلِّقٌ بِالْإِقْدَاءِ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا بہ الْإِقْدَاءُ يَتَلَقَّى جس میں بہ کا متعلق یَتَلَقَّى ہے، کیونکہ وہ فعل اور عامل قوی ہے، تو اس طرح قول ماتن کا معنی یہ ہوا ہمارا نبی ﷺ کی اقتداء کرنا آپ ﷺ کے لائق ہے، حالانکہ اقتداء کرنا وصف تو ہمارا ہے اور جس کا وصف ہو اسی کے لائق ہوتا ہے، تو یہ (اقتداء کرنا) آپ کے لائق کیسے ہوگا؟

جواب: بہ کا متعلق یَتَلَقَّى نہیں الْإِقْدَاءُ ہے تو اب یہ معنی ہوگا آپ کی اقتداء ہمارے لائق ہے اور یہ صحیح ہے۔

وَجَسَدٌ تَقْدِيمُ الظَّرْفِ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدمہ کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب ظرف (بہ) کا متعلق الْإِقْدَاءُ ہے، تو ظرف کو الْإِقْدَاءُ پر مقدم کیوں کیا گیا؟

جواب: ماتن نے یہاں پر ظرف کو حصر کے لیے مقدم کیا، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ قَلْبِنَا مَسَاقَاةُ النَّاسِ يَوْمَ الْخُسُوفِ وَالْإِخْصَاصِ (یعنی اس چیز کو مقدم کر دینا جس کا مقام مؤخر ہو حصر اور تفصیل کا قاعدہ دیتا ہے)

وَالْإِقْدَاءُ يَتَلَقَّى لَنْ يَلْتَمِزَ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدمہ کا جواب دینا ہے۔

سوال: حصر کے معنی سے کیا قاعدہ حاصل ہوا؟

جواب: اس سے اس بات کا فائدہ حاصل ہو گیا کہ آپ ﷺ کا دین تمام ادیان سابقہ کے لیے ناسخ ہے، اور وہ ادیان سابقہ منسوخ ہیں۔

وَأَمَّا الْإِقْدَاءُ بِالْأَقْلِيَّةِ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔
اعتراض: حصر والے معنی کے حصول سے تو فقط آپ ﷺ کی ہی اقتداء جائز ہے، کسی اور کی اقتداء کرنا جائز نہیں، کیونکہ حصر کہتے ہیں ایک امر کے لیے کسی حکم کو ثابت کرنا اور تمام اغیار سے اس حکم کی نفی کر دینا، جالانکہ ہم امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اقتداء کرتے ہیں، اور شارح علامہ عبد اللہ بن دبی شیعہ ہیں، وہ تو پارہ امانوں کی بھی اقتداء کرتے ہیں، لہذا حصر درست نہ ہوا۔

فصل از جواب ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔ کہ حصر کی دو قسمیں ہیں:

(1) حصر حقیقی (2) حصر اضافی

﴿1﴾ حصر حقیقی: وہ حصر ہے جس میں ایک امر کے لیے کسی حکم کو ثابت کرنا اور تمام اغیار سے اس حکم کی نفی کر دینا۔

﴿2﴾ حصر اضافی: وہ حصر ہے جس میں کسی حکم کو ایک امر کے لیے ثابت کرنا اور بعض اغیار سے اس حکم کی نفی کرنا۔

جواب: 1: یہاں پر (بِسْمِ الْإِقْدَاءِ میں) حصر سے مراد حصر حقیقی ہے، یعنی ہم حضور ﷺ کی اقتداء کرتے ہیں کسی اور کی نہیں کرتے، وہی بات ائمہ کرام کی اقتداء کی ائمہ کرام کی اقتداء وہ حقیقت حضور ﷺ کی ہی اقتداء ہے، کیونکہ ائمہ کرام آقا ﷺ کی تعلیمات کا ہی فروغ و اشاعت کرتے ہیں۔

جواب: 2: یہاں پر (بِسْمِ الْإِقْدَاءِ میں) حصر سے مراد حصر اضافی ہے، لیکن یہ حصر اغیار و رسول کے اعتبار سے ہے، غیر اغیار کے اعتبار سے نہیں، یعنی اغیار و رسول میں سے حضور ﷺ کی ہی ہم اقتداء کرتے ہیں کسی اور نبی یا رسول کی نہیں کرتے، وہی بات ائمہ کرام کی اقتداء کی ائمہ کرام اغیار تو نہیں ہیں، لہذا ان کی اقتداء کی نفی نہیں ہوئی۔

﴿مَنْ﴾ وَعَلَى إِلَهٍ وَأَصْحَابِهِ الْإِلَهِينَ سَبَّحُوا إِلَهِي مَتَّاعِ الْفَضْلِ

بِالتَّصَدِيقِ وَصَلُّوْا فِی مَقَارِحِ الْحَقِّ بِالتَّحْلُوقِ

ترجمہ: اور صلوٰۃ سلام ہو آپ ﷺ کی آل اور اصحاب پر جو نیک بخت ہوئے سچائی کے راستوں میں صدیق کے سبب، حق کی تمام سیر میں پر چڑھے تحقیق کے سبب۔

قائد: لفظ صَلُّوْا سے اشارۃً ظہیر مصنف کے نام کی طرف ہے کیونکہ ان کا نام سعد بن ابی وقاص ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَعَلَى الْإِبْنِ أَضْلُهُ أَفْعَلُ يَدْرِي أَفْعَلُ غَضَّ

إِسْتَعْمَالُهُ فِی الْأَخْرَافِ وَالْأَلْبِي عَتْرَتُهُ الْمَقْصُودُونَ۔
ترجمہ: ماہن کا قول وَعَلَى الْإِبْنِ اس کی اصل فَعْل ہے، أَفْعَل کی دلیل کے ساتھ، اس کا استعمال اشرف میں خاص کیا گیا ہے، اور آل نبی ﷺ آپ ﷺ کی معصوم اولاد ہے۔

تشریح: اَضْلُهُ الخ: غرض شارح آل کی اصل بتاتا ہے، کہ اصل میں فَعْل تھا پھر ہاء کو مزہ کے قریب الحرج ہونے کی وجہ سے مزہ سے بدل دیا، قَوَّاءَ لَی ہو گیا، پھر اسن والے قاعدے کے مطابق مزہ کو الف سے تبدیل کر دیا تو آل ہو گیا۔

يَدْرِي أَفْعَلُ: سے غرض شارح آل کی اصل فَعْل ہونے پر دلیل دیتا ہے کہ اس کی تصحیف فَعْل آتی ہے، پس آل کی تصحیف فَعْل آتا اس کی اصل فَعْل ہونے پر دلیل ہے، کیونکہ مسلمہ قاعدہ ہے اَلتَّصْوِيفُ يَزِيدُ الْأَضْيَاءَ وَالْأَضْلُفَ۔

غَضَّ اِسْتَعْمَالُهُ الخ: سے غرض شارح آل اور اصل کے درمیان فرق بیان کرتا ہے، کیونکہ جب لفظ تبدیل ہوتا ہے تو معنی بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔

فَرَقَ: آل کا استعمال معزز لوگوں کے لیے ہوتا ہے، خواہ وہ دنیوی اعتبار سے معزز ہوں یا اخروی اعتبار سے معزز ہوں۔ جیسے آل رسول، آل فرعون۔

تجذیر اصل کا استعمال عام ہے معزز وغیر معزز سب میں ہوتا ہے، جیسے اصل اللہ، اصل تمام۔ الغرض آل اور اصل میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، آل خاص ہے، اور

احل عام ہے۔

وَأَلَّ النَّبِيُّ جَعْلَهُ الْخ: سے غرض شارح آل کا مصداق بیان کرنا ہے، کہ آل کا مصداق حضور ﷺ کی اولاد ہے جو کہ معصوم ہے یا وہ ہے آل نبی کو معصوم کہنے کا نظریہ اہل تشیع کا ہے، اور شارح بھی چونکہ شیعہ ہیں اس لیے انہوں نے آل نبی کو معصوم کہا، ورنہ ہمارا (اہل سنت و جماعت) کا عقیدہ تو یہ ہے کہ انبیاء و رسل اور ملائکہ کے علاوہ کوئی بھی معصوم نہیں، البتہ ان کے علاوہ کچھ بندگان خدا محفوظ امن الخطاء ضرور ہوتے ہیں۔

نوٹ: آل کے مصداق میں مختلف اقوال ہیں، جن میں سے راجح قول فرمان مصطفیٰ ﷺ ہے کہ تَحُلُّ مُؤْمِنٍ نَفْسِي فَهِيَ لِي

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَاتَّخَذَهُ بَلَاغُهُمُ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ أَذْرَكُوا صُحْبَةَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ الْإِيمَانِ

ترجمہ: ماتن کا قول اصحاب وہ مؤمنین ہیں کہ جنہوں نے آپ ﷺ کی صحبت کو ایمان کے ساتھ پایا۔

تفسیر: هُمُ الْمُؤْمِنُونَ الْخ: سے غرض شارح صحابہ کی اصطلاحی تعریف کرنا ہے، جو کہ بالکل واضح ہے۔

سوال: الْمُؤْمِنُونَ کے ضمن میں ایمان کا ذکر ہو جانے کے بعد منع الإیمان کی قید کیوں لگائی؟

جواب: شارح نے صحبت کے ساتھ ایمان کی قید لگا کر ان مومنوں کو تعریف صحابہ سے خارج کر دیا جو صحبت کے وقت کافر تھے لیکن بعد میں مسلمان ہو گئے۔

اعتراض: شارح کی تعریف صحابہ دخول غیر سے مانع نہیں، کیونکہ یہ تعریف اس شخص پر بھی صادق آ رہی ہے جس نے ایمان کی حالت میں نبی ﷺ کی صحبت کو پایا، لیکن بعد میں مرتد ہو گیا، حالانکہ وہ صحابی تو وہ کفار مومن بھی نہیں ہوتا۔

جواب: تعریف صحابہ میں مذکور لفظ الْإِيمَان پر اہل وکلام عرض مضاف ہے، اس عبارت منع لیس فیہ الو الإیمان ہے، اب تعریف یہ ہوئی کہ صحابہ وہ مؤمنین ہیں کہ

جنہوں نے آپ ﷺ کی صحبت کو ایمان کی تکلیف کے ساتھ پایا، اب کوئی اعتراض نہیں۔

صحابہ اور اصحاب میں فرق: لفظ صحابہ کا اطلاق فقط حضور ﷺ

کے ساتھیوں پر ہوتا ہے، جبکہ اصحاب کا اطلاق عام ہے، اس کا اطلاق انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے، اور غیر انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فِي مَنَاصِيحٍ هَذَا جَمْعُ مَنَاصِيحٍ وَهُوَ الطَّرِيقُ الْوَاضِعُ

ترجمہ: اِتْمَن کا قول میں مَنَاصِيح جمع کی جمع ہے، اور وہ واضح راستہ ہے۔

تشریح: جَمْعُ مَنَاصِيحٍ الخ: سے غرض شارح مَنَاصِيح کی صیغی اور معنوی تحقیق

کرتی ہے۔ صیغی تحقیق یہ ہے کہ مَنَاصِيح کی جمع ہے، اور معنوی تحقیق یہ ہے کہ اس کا معنی واضح راستہ ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْخَيْرُ وَالْإِغْيَاظُ إِذَا طَابَتِ الْوَاقِعُ أَيْضًا

مُطَابِقًا لَهُ قَوْلُ الْمَقَاتِلَةِ مِنَ الطَّرِيقِ قَبْلَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مُطَابِقَ

لِلْوَاقِعِ بِاتِّسَافٍ يُسْتَشَى جِدًا مِنْ حَيْثُ أَنَّ مُطَابِقَ لَهُ بِالْفَتْحِ

يُسْتَشَى عَقْلًا وَقَدْ يُطْلَقُ الضَّلَاقُ وَالْحَقُّ عَلَى نَفْسِ الْمُطَابِقَةِ أَيْضًا

ترجمہ: اِتْمَن کا قول الْخَيْرُ وَالْإِغْيَاظُ الخ اور اعتقاد جب واقع کے مطابق ہوں،

تو واقع بھی خبر و اعتقاد کے مطابق ہوگا، کیونکہ مضامین طرفین سے ہوتا ہے،

لہذا اس حیثیت سے کہ خبر و اعتقاد واقع کے مطابق ہے، تو اس کا نام صدق

رکھا جاتا ہے، اور اس حیثیت سے کہ خبر و اعتقاد واقع کے مطابق ہے، تو اس

کا نام حق رکھا جاتا ہے، اور کبھی صدق و حق کا اطلاق نفس مطابقت پر بھی

ہوتا ہے۔

تشریح: الْخَيْرُ وَالْإِغْيَاظُ إِذَا طَابَتِ الْوَاقِعُ الخ: سے غرض شارح متن میں مذکور صدق

اور حق کے لفظ میں فرق بیان کرنا ہے۔ محل الایمان ایک تہید۔

صدق اور حق میں ذاتی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، صرف اعتباری فرق

ہے، اس طرح کہ خبر اور اعتقاد جس طرح واقع کے مطابق ہوتے ہیں، اسی طرح

واقعات بھی خبر و اعتقاد کے مطابق ہوتے ہیں، کیونکہ مطابقت باب مفاد کا مصدر ہے جس کا خاصہ اشتراک ہے، اس لیے مطابقت دونوں جہوں سے ہوگی۔

لہذا اگر خبر و اعتقاد واقع کے مطابق ہوں، تو یہ صدق ہے۔ اور اگر واقع خبر و اعتقاد کے مطابق ہو تو یہ حق ہے۔ مثلاً کسی نے کہا: **نَدَّ قَدَائِمٌ**، تو یہ خبر ہے، اس کو ماننا کہ واقعی زید کھڑا ہے یہ اعتقاد ہے، اور زید کا خارج میں کھڑا ہونا یہ واقع ہے، اب اس خبر اور اعتقاد کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے۔ لیکن واقع (خارج میں زید کا کھڑا ہونا)، یہ خبر و اعتقاد کے مطابق ہے تو یہ حق ہے۔

وَلَقَدْ يُطْلَقُ الْقَصْدُ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔
اعتراض: آپ کی بیان کردہ صدق کی تعریف سے تعریف و قضیہ میں دور لازم آ رہا ہے، اس طرح کہ آپ نے صدق کی تعریف کی ہے کہ صدق وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اب اس کے مقابلے میں کذب کی تعریف یہ ہوگی کہ کذب وہ خبر جو واقع کے مطابق نہ ہو، جبکہ قضیہ کی تعریف یہ ہے کہ قضیہ وہ قول ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے، اب صدق اور کذب کی مانج میں مذکور تعریف کے اعتبار سے قضیہ کی تعریف یہ ہوئی کہ قضیہ وہ قول جو اس خبر کا احتمال رکھے جو واقع کے مطابق ہو اور اس خبر کا احتمال رکھے جو واقع کے مطابق نہ ہو۔

یساد رکھنا لیکن: کہ قضیہ اور خبر مترادف الٰہی ہیں، تو اس طرح قضیہ کی تعریف میں قضیہ کا ذکر ہو گیا، اور مترادف کا ذکر تعریف میں ہونا دور کہلاتا ہے، لہذا تعریف قضیہ میں دور لازم آ گیا۔

جواب: صدق کے دو معنی ہیں، (۱) خبر مطابق للواقع (۲) نفس مطابقت۔ اسی طرح کذب کے بھی دو معنی ہیں، (۱) خبر غیر مطابق للواقع (۲) نفس عدم مطابقت۔ قضیہ کی تعریف میں صدق اور کذب کا دوسرا معنی مراد ہے پہلا نہیں، دوسرے معنی کے اعتبار سے قضیہ کی تعریف یہ ہوئی کہ قضیہ وہ قول ہے جو مطابقت اور عدم مطابقت کا احتمال رکھتا ہو، اس تعریف سے دور لازم نہیں آئے گا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِالتَّضْيِيقِ ☆ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ سَعِدُوا أَيْ بِسَبَبِ

التَّضْيِيقِ وَالْإِيْتَانِ بِمُتَابَعَةِ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ: مان کا قول بِالتَّضْيِيقِ اس کے قول سَعِدُوا کے متعلق ہے، یعنی

اس چیز پر تصدیق اور ایمان کے سبب ہے، جسے نبی ﷺ لائے ہیں۔

تشریح: مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ الخ: سے فرض شارح یہ بتاتا ہے کہ بِالتَّضْيِيقِ جار مجرور

ہیں، اور جار مجرور کا فعل یا شہ فعل متعلق ہوتا ہے، بِالتَّضْيِيقِ کا متعلق سَعِدُوا ہے۔

أَيْ بِسَبَبِ الخ: سے فرض شارح یہ بتاتا ہے کہ بِالتَّضْيِيقِ کیساتھ متصل ب

سبب ہے۔

وَالْإِيْتَانِ: کا مطلقہ تفسیری التَّضْيِيقِ پر کر کے شارح نے اس امر کی طرف

اشارہ کر دیا کہ تصدیق اور ایمان دو چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی چیز ہیں۔

بِمُتَابَعَةِ بِهِ الخ: سے فرض شارح تصدیق کا متعلق بتاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَصَعِدُوا أَيْ مُتَعَارِجُ الْحَقِّ ☆ يَتَغَيَّنُ يَتَغَيَّرُ أَلْفَضَى

مَرَاتِبِ الْحَقِّ لِأَنَّ الصُّعُودَ عَلَى جَمِيعِ مَرَاتِبِهِ يَسْتَلْزِمُ ذَلِكَ

ترجمہ: مان کا قول وَصَعِدُوا أَيْ مُتَعَارِجُ الْحَقِّ یعنی پہنچ گئے وہ حق کے

مراتب کی انتہاء کو، کیونکہ حق کے تمام مراتب پر چڑھنے کو یہ (حق کے

آخری مرتبے کو پہنچنا) لازم ہے۔

تشریح: يَتَغَيَّنُ يَتَغَيَّرُ أَلْفَضَى الخ: سے فرض شارح ایک دوہم کا ازالہ کرنے کے

ساتھ ساتھ قول مان (وَصَعِدُوا أَيْ مُتَعَارِجُ الْحَقِّ) کا ترجمہ کرتا ہے۔

قلل الودہم ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: مُتَعَارِجُ، مسراج کی جمع ہے، اس کی اضافت طسوق کی طرف ہے، جو کہ

معرفہ اللام ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جب جمع کی اضافت اسم معرفہ باللام کی طرف

ہو تو اشتقاق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، لہذا مُتَعَارِجُ الْحَقِّ کا معنی .. حق کے تمام

مراتب .. ہوا۔

وہم: شاید صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حق کے اکثر مراتب طے کیئے ہوں، اور ماتن نے لَوْلَا مَخْصَرٌ حُكْمٌ فَكُلٌّ کے تحت کہہ دیا کہ انہوں نے حق کے تمام مراتب کو طے کر لیا؟

جواب: یہاں پر وَضَعُوا اِیْضًا اِلَیْهِ کا معنی یہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مراتب حق کی انتہاء کو پہنچ گئے، لہذا مذکورہ دوہم باطل ہے۔

قَائِلُ الشُّعْرَةِ عَلٰی الْخ: سے فرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔
اعتراض: ماتن نے کہا وَضَعُوا اِیْضًا اِلَیْهِ: یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین حق کے تمام مراتب پر چڑھے، جبکہ آپ نے اس کا ترجمہ بَلَّغُوا اِلَیْهِ اِلَیْهِ اِلَیْهِ یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مراتب حق کی انتہاء کو پہنچ گئے، کیا ہے، کیوں؟ آپ کے اس ترجمہ کی تائید ماتن کی مذکورہ عبارت سے نہیں ہوتی۔

جواب: ماتن نے کہا کہ صحابہ کرام تمام مراتب حق پر چڑھے اور تمام مراتب حق پر چڑھنے کو آخری سیرگی پر چڑھنا لازم ہے ورنہ اگر ایک مرتبہ بھی آخری سیرگی سے پیچے ہو تو وہ صعود علیٰ جمیع مراتب (تمام مراتب پر چڑھنا) نہیں ہوگا، مختصر ماتن نے لازم (تمام مراتب پر چڑھنا) بول کر لازم (آخری مراتب پر پہنچنا) مراد لیا ہے۔

قائد: وَضَعُوا اِیْضًا اِلَیْهِ بَلَّغُوا اِلَیْهِ ہے، جسے متعلق کی مناسبت سے لایا گیا ہے، اور متعلق اِلَیْهِ یعنی مراتب مرتب ہے۔

عَلٰی جَمِیعِ مَرَاتِبٍ: سے فرض شارح یہ بتاتا ہے کہ قولِ ماتن وَضَعُوا اِیْضًا اِلَیْهِ متعلق اِلَیْهِ میں اِیْضًا اِلَیْهِ ہے، کیونکہ صعود کو استقلاء لازم ہے، اور استقلاء کے لیے عَلٰی آتا ہے، اِیْضًا نہیں آتا۔

خبریں: سے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ مَرَاتِبِ اِلَیْهِ میں اضافت اشتراقی ہے۔

مراتب سے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ متعلق یعنی مراتب ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِالْخَطِّیْنِ ۖ كَرَفَ لَقَوْهُ مُتَعَلِّقٌ بِضَعُوا اِیْضًا اِلَیْهِ اَوْ

مُسْتَقَرٌّ غَيْرُ مُتَعَدٍّ مَحْذُوفٍ اَنَّى هَذَا الْحُكْمُ مُتَكَلِّسٌ بِالتَّحْقِيقِ اَنَّى
مُتَحَقِّقٍ

ترجمہ: مان کہ قول: بِالتَّحْقِيقِ ظرف لغو متعلق مضبوط کا ہے، جیسا کہ
(بالتحقیق میں) گذرایا ظرف مستقر ہو کر مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی
هَذَا الْحُكْمُ مُتَكَلِّسٌ بِالتَّحْقِيقِ یعنی یہ حکم تحقیق ہے۔

تشریح: ظرف لغو مُتَعَلِّقُ الْبَحْ: سے فرض شارح قول مان (بالتحقیق) کے
متعلق ترکیبی احتمالات کو بیان کرتا ہے۔ قبل از بیان ترکیب ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: بِالتَّحْقِيقِ جار مجرور ہیں، اور یہ ہمیشہ فعل یا شبہ فعل کے متعلق ہوتے
ہیں، اگر ان کا متعلق (فعل یا شبہ فعل) عبارت میں مذکور ہو تو یہ (جار مجرور) ظرف لغو
کہلاتے ہیں، اور اگر ان کا متعلق عبارت میں نہ ہو تو یہ ظرف مستقر کہلاتے ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ بِالتَّحْقِيقِ کو ظرف لغو بھی بنا سکتے ہیں، اور ظرف مستقر
بھی۔ ظرف لغو بنانے کی صورت میں بِالتَّحْقِيقِ، مضبوط کے متعلق ہوگا، اور اس
صورت میں معنی یہ ہوگا کہ صحابہ کرام دین حق کے آخری مرتبہ پر تحقیق کے ذریعے پہنچے۔
جبکہ ظرف مستقر بنانے کی صورت میں بِالتَّحْقِيقِ کا متعلق مقدر ہوگا، اور یہ اپنے
متعلق مقدر سے ملکر مبتداء محذوف کی خبر واقع ہوں گے، جس کی تفسیر هَذَا الْحُكْمُ
مُتَكَلِّسٌ بِالتَّحْقِيقِ ہوگی، اور اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ دین حق کے آخری مرتبہ
پر پہنچے اور یہ حکم (صورت) تحقیق کے ساتھ متکلیس ہے۔

اَنَّى مُتَعَلِّقٌ: سے فرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

» اعتراض: آپ نے کہا کہ بِالتَّحْقِيقِ کو ظرف مستقر بنانے کی صورت میں اس کا
متعلق مُتَكَلِّسٌ ہے، جبکہ مُتَكَلِّسٌ، تَكَلَّسَ سے ہے جس کا مطلب ہے کہ ایک شے کا
دوسری شے کے قریب ہونا تو اس طرح معنی یہ ہوگا کہ یہ پہنچتا تحقیق کے قریب ہے،
تحقیق نہیں ہے، حالانکہ ایسی بات نہیں۔

جواب: یہاں مُتَكَلِّسٌ بمعنی مُتَحَقِّقٌ ہے، یعنی دین حق کے قریب نہیں، بلکہ تحقیق

ہے۔

سوال: حلق تو افعال عارہ میں سے ہوتا ہے اور وہ چار ہیں، جو کہ مندرجہ ذیل

ہیں۔

(۱) تَخُونُ (۲) ثُبُوتُ (۳) وَجُودُ (۴) خُضُوعُ ان میں تلبس نہیں ہے؟

جواب: جناب من افعال عارہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مشہورہ (۲) غیر

مشہورہ۔

مذکورہ چار افعال مشہورہ ہیں، جبکہ غیر مشہورہ یہ ہیں لُصُوقُ، لُشُوقُ، نَلْبَسُ

وغيره۔

﴿مَنْ﴾ وَتَعَدُّ هَذَا عِلَالَةً تَهْلِيئِيَّةَ الْكَلَامِ فِي تَحْرِيرِ الْمُنَظِقِ
وَالْكَلامِ وَتَقْرِيبِ الْمُتَوَامِ مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ جَعَلَتْهُ كَبِيرَةً
لِمَنْ عَاوَلَ الْبَصِيرَ لَذَى الْإِفْهَامِ وَتَذَكُّرَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ
ذَوِي الْإِفْهَامِ

ترجمہ: اور جو صلوة کے بعد یہ لہن منطق اور علم کلام کی تحریر میں اجتہادی
مہذب کلام ہے، اور مقاصد یعنی عقائد اسلام کی تحقیق کو اجتہادی قریب
کرنے والی ہے، میں نے اس کتاب کو بصیرت بخش بنایا اس شخص کے لیے
جو بصیرت کا ارادہ کرے سمجھانے کے وقت، اور بصیرت بخش بنایا اس شخص
کے لیے جو بصیرت حاصل کرنے کا ارادہ کرے مجتہدوں میں سے۔

تفہیم: وَتَعَدُّ عِلَالَةً الْعِلْمِ سے فرض ماقب اس کتاب کی خصوصیات کو بیان کرنا

ہے کہ یہ کتاب فضول طوالت اور اختصار گل سے پاک ہے، اور عقائد اسلام کو بیان
کرنے والی ہے، بصیرت بخش اور بصیرت بخش ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَتَعَدُّ هَذَا عِلَالَةً تَهْلِيئِيَّةَ الْكَلَامِ وَالْكَلامِ
وَالْكَلامِ لَا تَهْلِيئِيَّةَ الْكَلَامِ تَهْلِيئِيَّةَ الْكَلَامِ تَهْلِيئِيَّةَ الْكَلَامِ
لِمَنْ عَاوَلَ الْبَصِيرَ لَذَى الْإِفْهَامِ وَتَذَكُّرَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ
ذَوِي الْإِفْهَامِ

مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْجَمْعِ

ترجمہ: مان کا قول وَتَعْدُ یہ ظروف زمانہ میں سے ہے، اور ظروف زمانہ کی تین حالتیں ہیں، کیونکہ ان کے ساتھ یا تو مضاف الیہ مذکور ہوگا یا نہیں، دوسری صورت میں یا مضاف الیہ لیا مسیاً ہوگا، یا مضاف الیہ مضاف منوی ہوگا، پس پہلی دو صورتوں میں وہ معرب ہیں، اور تیسری صورت میں جنی علی انضم ہیں۔

تشریح: وَتَعْدُ هُوَ مِنَ الْجَمْعِ: سے فرض شارح متن میں مذکور لفظ تَعْدُ کی نحوی تحقیق کرتا ہے۔

قائد: ظروف کی تین حالتیں ہیں۔ (۱) مضاف الیہ مذکور ہو (۲) مضاف الیہ نہ لفظوں میں ہو اور نہ ہی نیت میں ہو (۳) مضاف الیہ نیت میں ہو۔ آخری دو صورتوں والے ظروف کو غایات کہا جاتا ہے۔ اور غایات کہنے کی وجہ یہ ہے کہ غایات غایۃ کی جمع ہے اور غایۃ کا معنی انتہاء ہے، اور چونکہ کلام کی انتہاء مضاف اور مضاف الیہ میں سے مضاف الیہ پر ہوتی ہے، اور ان (مذکورہ آخری دو صورتوں) کا مضاف الیہ ہوتا ہی نہیں، لہذا کلام کی انتہاء ان پر ہی ہو جاتی ہے، اس لیے یہ غایات کہلاتے ہیں۔

هُوَ مِنَ الظُّرُوفِ الْجَمْعِ سے شارح کہتے ہیں کہ تَعْدُ ظروف زمانہ میں سے ہے، اور ظروف زمانہ کی تین حالتیں ہیں، جیسا کہ ابھی بیان ہو گیا۔

تفسیر: بعض نسخوں میں هُوَ مِنَ الظُّرُوفِ الزَّمَانِيَّةِ کی بجائے هُوَ مِنَ الْقِيَامَاتِ درج ہے، وہ غلط ہے، کیونکہ غایات کی دو حالتیں ہیں

(۱) مضاف الیہ نہ لفظوں میں ہو اور نہ ہی نیت میں ہو

(۲) مضاف الیہ نیت میں ہو۔ لہذا دو حالت والوں کے لیے وَلَيْسَ بِحَالَةٍ

قِلَاتٍ کیسے درست ہو سکتا ہے۔

لَا تَنْهَا إِذَا أَنْ تَدْخُرَ الْجَمْعِ: سے فرض شارح ایک سوال مخدعہ کا جواب دیتا ہے۔

سوال: ظروف کی تمیز ہی جانتیں کیوں ہیں؟

جواب: غمروغ زمانہ روحان سے خالی نہیں، کہ یا اللہ کا مضاف الیہ لفظوں میں مذکور ہوگا، یا نہیں، بصورتہ اول حالت اول۔ اور بصورتہ ثانی پھر روحان سے خالی نہیں، کہ مضاف الیہ نسبتاً ہوگا یا نسبت میں ہوگا، بصورتہ اول حالتہ ثانی۔ اور بصورتہ ثانی حالت ثالث۔

فَعَلَى الْآذَانِ النِّخ: سے شارح کہتے ہیں کہ پہلی دو صورتوں (1) مضاف الیہ:
لفظوں میں ہو، 2: مضاف الیہ نہ لفظوں میں ہو اور نہ نیت میں ہو) میں ظروف زمانیہ
معرب ہوتے ہیں، اور تیسری صورت میں متغی ہوتے ہیں۔

(شرح) قَوْلُهُ هَذَا: ﴿إِنَّمَا عَلَى تَرْجَمَةِ آبَائِهِ عَلَى تَقْدِيرِهَا فِي نَفْسِ الْكَلَامِ﴾

ترجمہ: یاقین کا قول ٹھیکہ اقدام یا تواضع کے وہم کی بناء پر ہے، یا عظیم کلام میں انشائی نقد پر کی بناء پر ہے۔

تشریح: القاءاً علی الخ: سے فرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔
اعتراض: ماتن کے قول میں حرف جزائیہ ہے، اور حرف جزائیہ حرف شرط کے جواب میں آتی ہے جبکہ یہاں حرف کوئی حرف شرط ہے ہی نہیں تو پھر، ف کیوں لاۓ؟
 جواب: ۱: یہاں حرف کا آنا تک کے توہم کی بناء پر ہے، اور توہم کہتے ہیں غیر موجود کو موجود فرض کرنا، یہاں بھی حیثیتاً تک موجود نہیں ہے لیکن فرض کیا گیا ہے کہ وہ یہاں ہے، پس اس بناء پر ف کو لا دیا گیا ہے۔

جواب: 2۔ یہاں پر تقاضا مقید ہے، اور کاغذ یہ ہے کہ الحقیقتہً کا الحفظ و تحفظ اٹکا
ملفوظ کی طرح یہاں تقاضا مقید کے جواب میں بھی فائدہ آئے گی۔

فائدہ: شہرح کے یہ دونوں جواب کمزور ہیں، اس لیے کہ انہما وجہ والا قاعدہ کسی خوبی نے ذکر ہی نہیں کیا، اور دوسرا انشاء مستحکمہ کے لیے قاعدہ یہ ہے کہ انشاء مختصر و موافق ہوگا ہے جب اس کے بعد آنے والی بات کے بعد اس راہی کا صیغہ ہو، لیکن اگر جواب یہ ہے۔

کہ یہ ف تفسیر یہ ہے، جزائیہ ہے ہی نہیں۔

﴿شرح﴾ وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْمُرْتَبِ الْخَاصِّ فِي اللَّفْظِ مِنَ الْمَعْنَى
بِالْمَخْصُوصَةِ الْمُعْتَبَرَةِ عَنْهَا بِأَلْفَاظِ الْمَخْصُوصَةِ أَوْ بِلَا
أَلْفَاظِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَخْصُوصَةِ

ترجمہ: اور لفظ **هَذَا** سے اشارہ ان معانی مخصوصہ کی طرف ہے، جو مانتے
کے ذہن میں حاضر اور مرئ ہیں، جن کو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ تعبیر کیا
جاتا ہے، یا اشارہ ان الفاظ کی طرف ہے جو معانی مخصوصہ پر دال ہیں۔

تشریح: وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے، قبل
از اعتراض ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: کلام کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کلام لفظی (۲) کلام نفسی۔

کلام لفظی: وہ کلام ہے جس کا انسان تلفظ کرتا ہے۔

کلام نفسی: وہ کلام ہے جو انسان کے ذہن میں ہوتا ہے۔ جیسے

مُحَمَّدٌ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، اس کا تصور کلام نفسی ہے اور اس کا تلفظ کلام لفظی ہے۔

اعتراض: **هَذَا** اسم اشارہ ہے اور اسم اشارہ کا وضع محسوس ہمعصر کی طرف اشارہ

کرنے کے لیے ہوتی ہے، جبکہ یہاں پر **هَذَا** کا مثلاً الیہ کتاب ہے، جو کہ درست نہیں،
کیونکہ کتاب میں سات احتمالات ہیں،

(۱) الفاظ (۲) معانی (۳) نقوش (۴) الفاظ و معانی (۵) الفاظ و نقوش

(۶) معانی و نقوش (۷) الفاظ و معانی و نقوش۔

ان سات احتمالات میں سے ہر ایک احتمال کا مثلاً الیہ بتایا جاتا ہے، اس لیے کہ

اگر الفاظ کو مثلاً الیہ بتایا جائے تو صحیح نہیں، اس لیے کہ الفاظ محسوس ہمعصر نہیں، کیونکہ خارج

میں ان کا وجود ہی نہیں، بلکہ یہ تو بولنے سے ہی ختم ہو جاتے ہیں، اسی طرح اگر معانی کو

بتایا جائے تو بھی صحیح نہیں، کیونکہ معانی بھی امور عقلیہ میں سے ہیں، اور امور عقلیہ

محسوس ہمعصر نہیں ہوتے، اور اگر نقوش مثلاً الیہ کو بتایا جائے، تو پھر بھی درست نہیں،

کیونکہ نقوش غیر کلام ہے، یعنی نہ کلام لفظی ہے اور نہ ہی کلام نفسی ہے، اور اسے مثلاً الیہ بنانے کی صورت میں قول مانن غایۃ تہذیب الکلام یعنی کلام کا حاصل غیر کلام یعنی نقوش پر ہوگا جو کہ درست نہیں۔ جب یہ تین احتمال باطل ہو گئے تو آخری چار احتمالات بھی باطل ہو جائیگے، کیونکہ آخری چار احتمالات ان تین (الفاظ، معانی، نقوش) کا مجموعہ ہیں، جب مذکورہ تین احتمالات فرداً فرداً باطل ہیں، تو اجتماعی طور پر بھی باطل ہوں گے، کیونکہ جزء کے بطلان سے کل کا بطلان ہو جاتا ہے۔

جواب: لهذا کا مثلاً الیہ الفاظ اور معانی ان دونوں کو بنا سکتے ہیں، رہی آپ کی بات کہ یہ دونوں (الفاظ، معانی) امور عقلیہ میں سے ہیں، محسوس ہوسکتے ہیں، تو جواباً عرض یہ ہے کہ کبھی کبھی غیر محسوس ہوسکتے ہیں، درجہ میں رکھ کر اس کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ذلکم اللہ وذلکم

(شرح) سَوَاءٌ تَعْبُدَ وَرَاءَ الْإِلَهِاتِ أَمْ لَا لِمَنْ عِنْدَ اللَّهِ الْغَنَاءُ ۚ

وَجُودُكَ لِلْإِلَهِاتِ كَمَا جُودُكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ۚ وَاللَّهُ يَخْتَارُ ۚ

ترجمہ: خواہ دیوانچہ کی وضع تصنیف سے پہلے ہو یا تصنیف کے بعد، کیونکہ الفاظ مرید اور معانی کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔

تقریباً سَوَاءٌ تَعْبُدَ وَرَاءَ الْإِلَهِاتِ ۚ سے عبارت مہدی بزدی بعض ان شارحین کا رد کر رہے ہیں کہ جنہوں نے کہا کہ اگر خطبہ کو خطبہ ابتدائیہ (جو کتاب گننے سے پہلے لکھا گیا ہو) بتایا جائے تو خدا کا مثلاً الیہ حاضر فی الذہن ہے اور اگر خطبہ الحاقیہ (جو کتاب لکھنے کے بعد شروع میں لگا دیا گیا ہو) بتایا جائے تو پھر خدا کا مثلاً الیہ حاضر فی الخارج (پوری کتاب) ہے۔

علامہ بزدی کہتے ہیں کہ خطبہ ابتدائیہ ہو یا خطبہ الحاقیہ، بہر صورت خدا کا مثلاً الیہ ذاتی ہوگا خارجی نہیں ہو سکتا، اور ذاتی مثلاً الیہ الفاظ ہیں اور معانی ہیں، ان کا وجود خارج میں نہیں، ہستی کا وجود خارجی نہ ہوتا تو بدیہی ہے کیونکہ معانی امور عقلیہ میں سے ہیں، جو کہ خارج میں نہیں پائے جاتے، اسی طرح الفاظ مرید بھی خارج میں نہیں پائے

جاتے، کیونکہ الفاظ کا ذات کے قبیل سے نہیں، بلکہ یہ تو بولنے سے ختم ہو جاتے ہیں، خارج میں جمع نہیں ہوتے۔

﴿شرح﴾ فَإِنْ تَحَاتَبَ الْإِشَارَةُ إِلَى الْإِلْقَاطِ فَالْمُرَادُ بِهَا الْكَلَامُ الْكَلَامُ
الْفُظِّيُّ وَإِنْ تَحَاتَبَ إِلَى الْمَعْنَى فَالْمُرَادُ بِهِ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ الَّذِي
يَذُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ الْفُظِّيُّ

ترجمہ: پس اگر خدا سے الفاظ کی طرف اشارہ ہو تو کلام سے مراد کلام
لفظی ہوگا، اور اگر اشارہ معانی کی طرف ہو تو کلام سے مراد کلام نفسی ہوگا،
جس پر کلام لفظی دلالت کرتا ہے۔

تشریح: فَإِنْ تَحَاتَبَ الْإِشَارَةُ إِلَى الْإِلْقَاطِ سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب
دیتا ہے۔

سوال: باتن کی مہارت غایۃ تہذیب الکلام میں لفظ الکلام سے کلام لفظی
مراد ہے یا کلام نفسی؟ کیونکہ اگر کلام لفظی مراد ہو تو اس صورت میں خدا سے اشارہ
معانی خصوصہ کی طرف کرنا درست نہیں، ورنہ معانی خصوصہ کا کلام لفظی ہونا لازم آئے
گا، جو کہ درست نہیں ہے، اور اگر کلام نفسی مراد لیں تو پھر خدا کا اشارہ الفاظ مرتبہ کی
طرف کرنا درست نہیں ورنہ الفاظ مرتبہ فی الذہن کا کلام نفسی ہونا لازم آئے گا جو کہ
درست نہیں ہے۔

جواب: اگر خدا کا اشارہ الیہ معانی ہوں تو پھر کلام سے مراد کلام نفسی ہوگا اور اگر
خدا کا اشارہ الیہ الفاظ مرتبہ ہوں تو پھر کلام سے مراد کلام لفظی ہوگا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ غَايَةُ تَهْذِيبِ الْكَلَامِ بِمَا عَمِلَهُ عَلَى هَذِهِ الْإِثْبَاتِ
عَلَى الْمَبْلُغِ تَعْوِزًا عَنِ أَنْ يَبْنَى عَلَى أَنَّ التَّحْقِيقَ هَذَا الْكَلَامُ
مُتَهَلِّبٌ غَايَةَ تَهْذِيبِ لِيَحْذَرِ الْعَبْرُ وَالْإِيمَ الْمُتَفَعِّلُ الْمُنْطَلِقُ
مَقَامَهُ وَأَعْرَبَ بِإِعْرَابِهِ عَلَى طَرِيقِ مَجَازِ الْحَذَفِ
ترجمہ: باتن کا قول کہ الْكَلَامُ مُتَهَلِّبٌ غَايَةَ تَهْذِيبِ اس کا اصل

ہذا پر مباحث کی بناء پر ہے، نہ غلط یا اس بناء پر کہ تقدیر عبارت
 هذا الكلام مُهَذَّبٌ غايَةُ التَّهْلِيلِ ہے، پھر خبر کو حذف کیا گیا اور مفعول
 مطلق کو اس کے قائم مقام کیا گیا، اور مجاز حذف کے طور پر خبر کا اعراب
 مفعول مطلق کو دیا گیا۔

تشریح: خَلَّلَ عَلَيَّ النِّعَ سے غرض شائع متن پر فائدہ ہونے والے ایک
 اعتراض کے دو جواب دیا ہیں۔

اعتراض: تَهْلِيلٌ مصدر ہے اور مصدر وصف محض ہوتا ہے، وصف محض کا حاصل
 مبتداء پر درست نہیں ہوتا، لہذا تہذیب کا حاصل هذا پر درست نہیں۔

جواب: 1۔ یہ محض بطور مبالغہ ہے، اور وصف کا حاصل ذات پر بطور مبالغہ درست
 ہے۔ جیسے زَيْدٌ غُلٌّ مطلب یہ ہوگا کہ یہ کلام عین حقیقی ہے۔
 ثل از جواب دہانی ایک قائلہ ملاحظہ فرمائیں۔

قائلہ: حال کو حذف کر کے مفعول کو اس کے قائم مقام بنالینا مجاز فی
 الحذف کہلاتا ہے

جواب: 2۔ یہاں تہذیب کا حاصل هذا پر مجازاً حذف کے قبیل سے ہے، یعنی اصل
 میں عبارت هذا الكلام مُهَذَّبٌ غايَةُ التَّهْلِيلِ ہے، تو اس میں مُهَذَّبٌ جو کہ خبر ہے،
 اسے حذف کر دیا اور غايَةُ التَّهْلِيلِ جو کہ اس (مُهَذَّبٌ) کا مفعول اور مفعول مطلق
 ہے، اسے مُهَذَّبٌ کے قائم مقام رکھ کر اس کا اعراب غايَةُ التَّهْلِيلِ کو دے دیا، پس
 هذا الكلام غايَةُ التَّهْلِيلِ ہو گیا، پھر غايَةُ التَّهْلِيلِ کے الف ولام کو حذف کر کے اس
 کے عوض آخر میں تہذیب کے مضاف الیہ الکلام کو صراحتاً ذکر کر دیا، تو عبارت هذا
 الکلام غايَةُ تَهْلِيلِ الکلام ہو گئی، اب هذا الکلام میں الکلام کی ضرورت نہ
 ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا، پس هذا غايَةُ تَهْلِيلِ الکلام ہو گیا۔

(شرح) قَوْلُهُ فِي تَحْرِيرِ الْمَنْطُوقِ وَالْكَلَامِ بِمَا لَمْ يَقُلْ فِي بَيَانِهِمَا
 لِمَا فِي لَفْظِ التَّحْرِيرِ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ هَذَا الْبَيَانَ خَالٍ عَنِ

الْحَشْوِ وَالزَّوْجِدَ وَالْمَنْطِقُ إِلَهَ قَانُونِيَّةٍ تَقْصِمُ مَرَاغِلَهَا الِذْهَنَ عَنِ
الْخَطَا فِي التَّحْرِيرِ وَالْكَلَامِ هُوَ الْعِلْمُ الْبَاسِطُ عَنْ أَحْوَالِ الْمُنْهَدِ
وَالْمُعَادِ عَلَى نَهْجِ قَانُونِ الْإِسْلَامِ

ترجمہ: ماتن کا قول یعنی تفسیر المنطوقی والکلام ماتن نے فی تباہینا
نہیں کہا کیونکہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ بیان حشو و زوائد
سے خالی ہے اور منطق ایسا قانونی آکر ہے کہ جس کی رعایت ذہن کو فکری
ظلمی سے بچاتی ہے، اور علم کلام وہ علم ہے جو مبداء (ذات و صفات باری
تعالیٰ) اور معاد (بعث بعد الموت) کے متعلق بحث کرنے والا ہو، اسلام
کے قانون کے مطابق۔

تشریح: لَمْ يَنْقُلْ فِي تَبَاهِينَا: سے فرض شارح کی ایک سوالیہ مقدمہ کا جواب
دیتا ہے۔

سوال: ماتن نے اپنے قول میں تفسیر المنطوقی والکلام میں لفظ تفسیر کی
بجائے لفظ بیان کو استعمال کر کے فی تباہینا والکلام کیوں نہیں کہا؟
جواب: تحریر کا معنی ہے التفسیر بیان خالی عن الحشو والزوائد جبکہ بیان
عام ہے خواہ حشو و زوائد سے خالی ہو یا نہ ہو، پس ماتن نے لفظ تحریر سے اس بات کی
طرف اشارہ کیا ہے کہ میری کتاب حشو و زوائد سے خالی ہے۔

فائدہ: حشو: وہ زیادتی جو تھیں ہو۔ زوائد: وہ زیادتی جو غیر تھیں ہو۔
سوال: فی ظرف اس اسم پر داخل ہوتا ہے جو ظرف زمیں یا مکاں بننے کی
صلاحیت رکھے، جبکہ لفظ تفسیر تو یہ صلاحیت نہیں رکھتا، تو اس پر فی ظرف کو کیوں داخل
کیا گیا؟

جواب: ماتن کی اس کتاب کی صورت تفسیر المنطوقی والکلام عام ہے، اور عام
کو شمولیت میں ظرف کیساتھ مشابہت حاصل ہے، کیونکہ عام جس طرح خاص کو شامل
ہوتا ہے، اسی طرح ظرف ظرف کو شامل ہوتا ہے، پس اس مشابہت کی بناءً لفظ فی

لفظ تخریر پر داخل کر دیا۔

وَالْمَنْطِقُ الْقَانُونِيَّةُ: سے غرض شارح منطق کی اصطلاحی تعریف کرنا ہے، کہ علم منطق وہ قانونی آلہ ہے کہ جس کی رعایت ذہن کو خطا فی فکر سے بچاتی ہے۔

ناکدہ: تعریض علم منطق میں الذہن ہے، جو ہر قسم کے آکات کو شامل ہے۔

فَانْوِيَّةٌ: پہلی فصل ہے جس نے آکات، صنعت و حرفت (متھوز، کسی وغیرہ) کو

تعریف منطق سے خارج کر دیا۔

بِئْسَ الْفَيْسُرُ: دوسری فصل ہے اس سے وہ علوم نکل گئے جو خطا فی اللفظ سے

بچاتے ہیں، مثلاً صرف و نحو وغیرہ۔

وَالْكَلَامُ هُوَ الْعِلْمُ النَحْوِيّ: سے غرض شارح ایک سولہ مقدمہ کا جواب دیتا ہے۔

سوال: باقی میں کلام کی دو قسمیں بیان ہوئیں ہیں (۱) کلام فطری (۲) کلام نفسی،

یہاں پر کلام سے مراد کونسا کلام ہے، کلام فطری یا کلام نفسی؟

جواب: یہاں پر کلام سے مراد علم کلام ہے، اور علم کلام وہ علم ہے جس میں کتاب

و سنت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا اور آخرت، قیامت کے متعلق بحث کی

جائے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَتَقْرِيبُ الْمُتَوَاتِرِ بِالْجَوْدِ عَطْفٌ عَلَى التَّهْلِيلِ

أَيْ هَذَا عِلْمٌ تَقْرِيبُ الْمُتَقَصِّدِ إِلَى الطَّائِعِ وَالْإِتِّهَامِ وَالْعَمَلُ عَلَى

طَرِيقِ الْمُنَافِقَةِ أَوْ التَّقْوِيَةِ هَذَا مُقَرَّبٌ خِلَافَ التَّقْرِيبِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَتَقْرِيبُ الْمُتَوَاتِرِ، جڑ کیا تھو، اس کا عطف تہذیب پر

ہے، یعنی یہ کتاب مقصود کو انسانی طبیعتوں اور کھوں کے انتہائی قریب

کرنے والی ہے، اور مصدق کا عمل نہایت کے طور پر ہے، یا تقدیری نہایت

هَذَا مُقَرَّبٌ خِلَافَ التَّقْرِيبِ کی بناء پر ہے۔

تقریب: بِالْجَوْدِ عَطْفٌ نَحْوِ: سے غرض شارح ایک دہم کا ازالہ کرنا ہے۔

وہم شاید تقریب کا عطف خِلَافِ ہے، اور اسی بناء پر تقریب مرفوع ہوگا، لہذا

شارح نے یہاں التَّخَرُّبُ الخ کہہ کر اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ تَقَرُّبُ کا عطف تَهْذِيبُ پر ہے جو کہ مضائقہ الیہ ہے، اور اس بنا پر یہ مجرور ہے۔ اِنَّ غَايَةَ تَقَرُّبِ الخ سے شارح نے یہ بتا دیا ہے کہ عطف سے اصلاً عبارت یوں ہوگی کہ غَايَةُ تَقَرُّبِ التَّقْصِدِ

التَّقْصِدِ: سے شارح نے باتن کے قول التَّزَامِ کا معنی بتا دیا کہ اس کا معنی مقصد

ہے۔

إِلَى الطَّبَاعِ وَالْأَنْهَام سے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ تَقَرُّبُ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے، جن میں سے پہلا مفعول بغیر واسطہ کے ہوتا ہے اور دوسرا الی کے واسطہ کے ساتھ ہوتا ہے، یہاں پر تَقَرُّبُ کا مفعول اول مرام بمعنی مقصد ہے، اور مفعول ثانی إِلَى الطَّبَاعِ وَالْأَنْهَام ہے

فائدہ: تَقَرُّبِ التَّقْصِدِ الخ مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے، قائل یہاں محذوف ہے، اصل میں تَقَرُّبِ التَّخَلُّصِ التَّزَامِ إِلَى الطَّبَاعِ وَالْأَنْهَام ہے (مستطعم کا مقصود کو طبیعتوں اور سمجھوں کے قریب کرنا)

وَالْمَحْتَمِلُ عَلَى الخ: سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: تَقَرُّبُ کا عطف تہذیب پر درست نہیں، کیونکہ اس طرح تو وصف محض کا عطف ذات (ہذا) پر لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

جواب: 1: یہاں پر وصف محض کا حمل ذات پر بطور مبالغہ ہے، اور وصف کا بطور مبالغہ محض درست ہوتا ہے، جیسے زید عدل۔

جواب: 2: یہاں پر وصف محض کا حمل ذات پر نہیں، بلکہ ذات مع الوصف کا حمل ذات پر ہے، اور یہ درست ہے، یعنی اصلاً عبارت یوں ہے کہ هَذَا تَقَرُّبٌ غَسَاةٌ التَّقَرُّبِ بمرکز (مقرَّب) کو حذف کر کے مفعول مطلق کو اس کے قائم مقام بنا دیا، اور خبر والا اعراب مفعول مطلق کو دے دیا، اور عبارت هَذَا غَسَاةٌ التَّقَرُّبِ ہو گئی، التَّقَرُّبِ کے الف لام کو حذف کر کے آخر میں مضائقہ الیہ لائے تو عبارت هَذَا غَسَاةٌ تَقَرُّبِ التَّزَامِ بن گئی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مِنْ تَقْرِيرِهِ عَقَائِدَ الْإِسْلَامِ: تَيَانُ لِلْمُتَرَامِ وَالْإِصَافَةِ
فِي عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ تَبَيُّنًا إِنَّ تَيَانُ الْإِسْلَامِ عِبَارَةٌ عَنْ تَقْسِ
الْإِعْتِقَادَاتِ وَإِنْ تَيَانُ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ الْاَلْفَرَادِ بِاللِّسَانِ
وَالْقُلُوبِ بِاللِّسَانِ وَالْقَلْبِ بِالْأَرْكَانِ لَوْ تَيَانُ عِبَارَةٌ عَنْ مُجَرَّدِ
الْاَلْفَرَادِ بِاللِّسَانِ فَالْإِصَافَةُ لَا يَمِينُ

ترجمہ: مان کہ قول میں تفسیر عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ یہ مرام کا بیان ہے، اور
عقائد اسلام میں اضافت بیان ہے اگر اسلام نفس اعتقادات کا نام ہو، اور
اگر اسلام اقرار باللسان، تصدیق بالبرہان اور عمل بالارکان کے مجموعے کا
نام ہو، یا لفظ اقرار باللسان کا نام ہو تو پھر اضافت لایم ہے۔

تفسیر: تَيَانُ لِلْمُتَرَامِ: سے فرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔
سوال: قَوْلُ مَاتِنْ مِنْ تَقْرِيرِهِ عَقَائِدَ الْإِسْلَامِ کا حلق کونسا ہے؟

جواب: یہ یمن بیان ہے، اور یمن بیان کی ترکیب یوں ہوتی ہے، کہ اگر اس کا
ماقبل معرفہ ہو، تو یہ ظرف مستقر ہو کر حال واقع ہوتا ہے، اور ماقبل جو کہ معرفہ ہے وہ
ذوالحال واقع ہوتا ہے، اور اگر ماقبل مکرم ہو تو یہ ظرف مستقر ہو کر صفت واقع ہوتا ہے،
اور ماقبل جو کہ مکرم ہے وہ موصوف ہوتا ہے۔

یہاں پر چونکہ ماقبل مستتر ہے جو کہ معرفہ ہے لہذا المستتر ذوالحال ہوگا اور یمن
تقریر عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ ظرف مستقر ہو کر حال واقع ہوگا۔

سوال: یمن تفسیر عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ کو قول مَاتِنْ تفسیر کے حلق کر لیجے تو کیا
خرابی لازم آتی؟

جواب: اگر یمن تفسیر عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ کو تفسیر کے حلق کرے تو پھر لفظ اور
معنی دونوں طرح سے خرابی لازم آتی، لفظاً خرابی یوں لازم آتی کہ کلام عرب میں
تفسیر کا صلہ نہیں آیا کرتا ہے میں ٹھنڈا آتا، اور معنی خرابی یوں لازم آتی، کہ پھر معنی
یوں بنتا کہ یہ کتاب تصدیق کو عیبتوں اور کجیوں کے انتہائی قریب کرنے والی ہے عقاب

اسلام کی تقریر سے، اس سے یہ گنا کہ کہ تقریر عقائد اسلام مقصود نہیں بلکہ کچھ اور ہے حالانکہ مقصود تقریر عقائد اسلام ہی ہے۔

وَالْإِضَافَةُ فِي عَقَائِدِ الْبَيْتِ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: قول ماتن مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ میں عَقَائِدِ، عَقِيدَةُ کی جمع ہے، اور یہ مضاف لفظ اسلام کی طرف ہے، اور اسلام بھی تو عقیدہ ہی ہوتا ہے، پس یہ إضافة الشئ إلى نفسہ ہے جو کہ باطل ہے، کیونکہ مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان مغایرت ہوتی ہے جو یہاں نہیں پائی جا رہی ہے، لہذا عقائد کی اضافت اسلام کی طرف درست نہیں۔ قبل از جواب 2 اہم قاعدے ملاحظہ فرمائیں۔

قاعدہ ۱: ابتدائہ اضافت کی دو قسمیں ہیں، (۱) اضافت لفظیہ (۲) اضافت

معنویہ

اضافت لفظیہ: جس میں میزہ مفت معمول کی طرف مضاف ہو، جیسے

ضارب زہم

اضافت معنویہ: جس میں میزہ مفت معمول کی طرف مضاف نہ ہو،

جیسے عقائد اسلام

پھر اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اضافت بیانیہ (منفیہ) (۲) اضافت لفظی (ظرفیہ) (۳) اضافت لامبیہ

تعریفات:

اضافت بیانیہ: وہ اضافت ہے جس میں مضاف الیہ مضاف کا معین اور

مضاف کی جنس ہو، جیسے خاتمہ فضاء، یہاں پر خاتم اور فضاء سے مراد انگوٹھی ہے۔

نوٹ: یہاں پر مضاف الیہ مضاف کی جنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کہ مضاف

الیہ مضاف پر بھی صادق آئے اور غیر مضاف پر بھی صادق آئے، جیسے خاتم فضاء میں

فضاء خاتم پر بھی صادق آتی ہے، اور کسی اور زہم پر بھی صادق آتی ہے، اسی طرح خاتم

فضاء پر بھی صادق آتی ہے اور غیر فضاء یعنی سونے وغیرہ پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ

انگوٹھی چاندی کی بھی ہوتی ہے اور سونے کی بھی ہوتی ہے۔

اضافہ فقہی: وہ اضافت جس میں مضاف الیہ مضاف کے لیے ظرف بن جائے خواہ ظرف زمان ہو یا ظرف مکان جیسے **صَلَوْتُ ظُلُمَاتُکَ**۔

اضافہ لامیہ: وہ اضافت ہے کہ جس میں مضاف الیہ مضاف کے لیے نہ ظرف ہو اور نہ ہی مضاف ہو جیسے **عَلَامُ زَیْدٍ**۔

قائد: 2: اسلام کے معنی میں تین مذہب ہیں۔

(1) مذہب متفقین اہل سنت (2) مذہب معتزلہ (3) مذہب کرامیہ

(1): مذہب متفقین اہل سنت یہ کہ اسلام فقط اعتقادات یعنی تصدیق بالہدیان کا نام ہے۔

(2): مذہب معتزلہ یہ ہے کہ اسلام اقرار باللسان، تصدیق بالہدیان، اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہے۔

(3) مذہب کرامیہ یہ ہے کہ اسلام فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔

جواب: اگر اسلام فقط عقیدہ کا نام ہو تو پھر عقیدہ اسلام میں اضافت چاہیے ہوگی، اور اس صورت میں عقائد اور اسلام میں کوئی مغایرت نہیں ہوگی، کیونکہ عقیدہ تصدیقی قلبی کو کہتے ہیں اور اسلام بھی تصدیقی قلبی کو کہتے ہیں، اور اگر اسلام اقرار باللسان، تصدیق بالہدیان اور عمل بالارکان، ان تینوں کے مجموعے کا نام ہو یا فقط اقرار باللسان کا نام ہو تو پھر عقائد کی اضافت اسلام کی طرف اضافت لامیہ ہوگی اور مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان مغایرت بھی ہوگی، اسی طرح جب اسلام تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہو تو پھر عقیدہ جزء ہوگا اسلام کی اور یہ جزء کی اضافت کل کی طرف ہوگی اور کل اور جزء میں مغایرت ہوتی ہے، ایسے ہی اگر اسلام فقط اقرار باللسان کا نام ہو، تو پھر عقیدہ مدلول ہوگا اور اسلام دال تو پھر یہ مدلول کی اضافت دال کی طرف ہوگی، جبکہ مدلول اور دال میں مغایرت ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ جَعَلْتَنِي كَبَصْرَةٍ اَنْتَ مَبْصُورٌ اَوْ يَخْتَصِمُ السَّجُودُ لِي

الْإِسْنَادُ وَكَثَرَتْ قَوْلُهُ فَلَمْ يَكُنْ

ترجمہ: ماتن کا قول خَفَعَتْ تَبَصُّرَةً یعنی مُبَصِّرًا اور یہ مجاز فی الاستاذ کا احتمال بھی رکھتا ہے، اور اسی طرح ماتن کا قول تَذَكُّرًا ہے۔

تشریح: اُنِ مُبَصِّرًا: اسے غرض شادح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: قول ماتن خَفَعَتْ تَبَصُّرَةً میں خَفَعَتْ افعال قلوب میں سے ہے، اس کے دو مفعولوں میں سے ایک مفعول ضمیر ہے اور دوسرا مفعول تَبَصُّرَةً ہے، جو کہ مصدر ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ خَفَعَتْ کے دو مفعولوں کی باہمی حیثیت مبتداء اور خبر کی سی ہوتی ہے، یعنی خبر کی طرح خَفَعَتْ کے مفعول ثانی کا حمل بھی مفعول اول پر ہوتا ہے جبکہ خَفَعَتْ تَبَصُّرَةً میں مفعول ثانی تَبَصُّرَةً مصدر ہے جو کہ وصف محض ہوتا ہے، اور یہاں مفعول اول (ضمیر) کا مخرج کتاب ہے اور وہ ذات ہے، جبکہ وصف محض کا حمل ذات پر نہیں ہو سکتا۔

نوٹ: شادح نے مذکورہ اعتراض کے دو جوابات دیے ہیں، پہلا جواب اُنِ مُبَصِّرًا سے اور دوسرا جواب وَتَخْتَبِلُ التَّخَوُّزَ الخ سے ہے۔

جواب 1: تَبَصُّرَةً مصدر ہے، اور مصدر مثنیٰ لفاعل ہوتا ہے، یا مثنیٰ للمفعول، یہاں یہ مصدر مثنیٰ لفاعل یعنی تَبَصُّرَةً بمعنی مُبَصِّرًا ہے، لہذا حمل درست ہے، جیسے زَيْدٌ قَائِمٌ میں درست ہے۔

جواب 2: یہاں پر مصدر کا حمل ذات پر مجاز عقلی کے طور پر ہے، اور مجاز عقلی کہتے ہیں کسی چیز کی نسبت جس چیز کی طرف کرنا ہو اس چیز کے علاوہ کسی دوسری چیز کی طرف کر دینا یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے، یعنی کتاب کی طرف نسبت مُبَصِّرًا کی کرنی تھی لیکن تَبَصُّرَةً کی کردی، اور چونکہ مجاز عقلی میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے، اس لیے مستحی ہو گا کہ یہ کتاب بصیرت پانچے پانچے میں بصیرت بن گئی۔

تاکید: **خَفَعَتْ** کی دو قسمیں ہیں (1) خَفَعَتْ بمعنی سَلَقَتْ یہ متعدی بیک مفعول ہے، جیسے خَفَعَتْ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ (2) خَفَعَتْ بمعنی خَصَّرَ یہ متعدی بدو مفعول ہے، جیسے

حفظہ اللہ تعالیٰ

وَحَذَرُوا لَهٗ نَذِيرًا ۖ فَذِكْرُهُ ۖ شَارِحٌ کہتے ہیں کہ قول ہاتھ نَذِيرًا میں وہی اعتراض و جوابات ہیں جو تَبِيرًا پر ہوئے ہیں، یعنی اعتراض یہ ہوگا کہ نَذِيرًا کا عطف تَبِيرًا پر ہے، اور معطوف علیہ اور معطوف کا حکم میں ایک ہوتا ہے، لہذا تَبِيرًا کی طرح نَذِيرًا بھی تَحَلُّفٌ کا دوسرا معقول ہے، اور یہ نَذِيرًا مصدر ہے، اور مصدر کا محل ذات پر درست نہیں ہے، جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

جواب وہی ہوگئے جو ماقبل میں مذکور ہوئے، یعنی پہلا جواب یہ ہوگا کہ یہ مصدر مبنی لفاعل ہے نَذِيرًا بمعنی مُذَبِّحًا ہے، اور دوسرا جواب یہ ہوگا کہ یہاں مصدر کا محل ذات پر مجاز عقل کے طور پر ہے، یعنی کتاب کی طرف نسبت مُذَبِّحًا کی کرنی تھی لیکن برائے مبالغہ نَذِيرًا کی کردی، معنی یہ ہوگا کہ یہ کتاب فصاحت دیتے دیتے جیسے فصاحت دیتی تھی۔

(شرح) قَوْلُهُ لَذَى الْاِقْتِمَامِ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي تَفْهِيمِ الْقَبْرِ اِنَّهُ اَوْ تَفْهِيمِهِ لِلْقَبْرِ وَالْاَوَّلُ لِلْمُتَعَلِّمِ وَالْثَانِي لِلْمُتَعَلِّمِ

ترجمہ: ہاتھ کا قول لَذَى الْاِقْتِمَامِ امرہ کے کسرہ کے ساتھ ہے، یعنی لیر کے اس کو سمجھانے کے وقت، یا اس کے غیر کو سمجھانے کے وقت۔

تشریح: پہلا کسر: سے فرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرتا ہے، وہم یہ تھا کہ آگے متن میں مِنْ ذَوِي الْاِقْتِمَامِ ہے شاید یہ بھی اِقْتِمَامِ ہو، شارح نے کہا کہ یہ لفظ اِقْتِمَامِ نہیں بلکہ اِقْتِمَامِ باب الہلال کا مصدر ہے۔

اِنَّ تَفْهِيمَهُ الْقَبْرِ اِنَّهُ اِنْ شَارِحٌ کی متعدد افراض ہیں، جنہیں تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) اِقْتِمَامِ کی تفسیر تَفْهِيمٌ سے کر کے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ دونوں کا معنی ایک ہے۔

(۲) یہاں نکال کر شارح نے بتا دیا کہ قول ہاتھ اِقْتِمَامِ پر الف ولام بعض مضاف الیہ

ہے۔ اصل الذی یلتزمہ ہے، اب اس یلتزمہ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں، کہ یا ضمیر منقول ہے یا ضمیر قاعل ہے۔

(3) لَغَبْرًا لَكَ كَرْتَايَا كَمَا اِنْ يَخْمِيرُ مَفْعُول یہ ہوگی تو غَبْرًا، تَنْفِيْهِمْ کا فاعل ہوگا اور اس سے مراد معظّم اور خَمِير مَفْعُول (ا) سے مراد معظّم ہوگا۔ تو عبارت ہوگی تَنْفِيْهِمْ الْغَبْرِيَّةَ۔ یعنی جس وقت غبر اس کو سمجھائے۔ اور اگر یہ (ا) خَمِير فاعل ہوگی تو غَبْرًا مَفْعُول ہوگا اور اس سے مراد معظّم اور خَمِير سے مراد معظّم ہوگا تو عبارت ہوگی تَنْفِيْهِمْ بِالْغَبْرَةِ، یعنی جس وقت یہ غیر کو سمجھائے۔

وَالْأَوَّلُ لِلْمُتَعَلِّمِ: سے شارح کہتے ہیں کہ اگر آپ احتمالِ اول مراد لیں، یعنی غنیمت سے معلم اور خیمہ سے معلم مراد لیں، تو یہ کتاب بصیرت بخش معلم کے لیے ہوگی، یعنی مَنْ خَلَوْنَ میں مَنْ سے مراد معلم ہوگا معنی یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو بصیرت بخش بنالیا اس شخص (معلم) کے لیے جو بصیرت کا ارادہ کرے جس وقت غیر (معلم) اُس کو سمجھائے۔

وَقَالُوا بَلْشُعْبَةُ: بے شاعر کہتے ہیں کہ اگر آپ دوسرا احتمال مراولیں، یعنی ضمیر سے معلم اور غنیمت سے معلم مراولیں، تو یہ کتاب معلم کے لیے بصیرت بخش ہوگی، اور معنی یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو بصیرت بخش بنایا اس شخص (معلم) کے لیے جو بصیرت کا ارادہ کرے جس وقت وہ غیر کو سمجھائے۔

«شرح» قوله من ذوى الآفهام فلا يفتح الهمزة جنح فهم
والطرف إذا لم يوافق الخال من فاعل يندكر أو متعلق بندكر
يتضمن معنى الآخذ أو التعلم أى يندكر أى يعلم أو متعلما من
ذوى الآفهام فهذا أيضا يحتمل الوجهين

ترجمہ: باتن کا قول: **بِسْمِ ذَوِي الْأَرْحَامِ** (ہمزہ کے فقرہ کے ساتھ فہم کی جمع ہے اور طرف (بِسْمِ ذَوِي الْأَرْحَامِ) بِتَدْنُو کے قائل سے حال کی جگہ میں ہے یا بِتَدْنُو کے متعلق ہے اھتدیا عظم کے معنی کی تضمین کے ساتھ، یعنی وہ

صیحت حاصل کرنے کا ارادہ کرے دراصل ایک وہ لینے والا ہو یا سیکھنے والا ہو
مجھ داروں سے، پس یہ بھی احتمال رکھتا ہے وہ وہوں کا۔

تقریح: بفتح الفہزۃ سے غرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے وہم یہ تھا کہ
ماقل میں لفظ افہام گذرا ہے شاید یہ بھی افہام ہو۔ شارح نے بفتح الفہزۃ سے اس کا
ازالہ کر دیا۔ کہ یہ افہام نہیں بلکہ فہم ہے، جو کہ فہم کی جمع ہے۔

وَالظُّرُفُ بِأَيِّ مَوَاضِعِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ میں ذوی الافہام یہ چار
مجہور ہیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ چار مجہور ہمیشہ فعل یا شبه فعل کے متعلق ہوتے ہیں یہاں پر
اس چار مجہور کے متعلق ہونے میں دو احتمال ہیں۔

﴿1﴾ یہ چار مجہور ملکہ طرف مستقر نہیں کے عیناً کے جو ہنڈ خمر کی ضمیر ہو سے
حال واقع ہوگا۔ اس صورت میں من سے مراد استاد اور ذوی الافہام سے مراد اساتذہ
ہوں گے۔ معنی یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو صیحت بخش بنایا اس مسئلہ کے لیے جو
ارادہ کرے صیحت کرنے کا دراصل ایک وہ صیحت حاصل کرنے والا (استاذ) سمجھدار
اساتذہ میں سے ہو۔

﴿2﴾ یہ چار مجہور طرف متوجہ نہیں کے ہنڈ خمر کے، اس صورت میں من سے مراد
معلم اور ذوی الافہام سے مراد اساتذہ ہوں گے، اور معنی یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو
صیحت بخش بنایا اس معلم کے لیے جو ارادہ کرے صیحت حاصل کرنے کا سمجھدار اساتذہ
میں سے۔

بِخُصُوصٍ مِّنْهُنِ الْأَعْيُنُ الَّتِي لَمْ تَرَ: غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا

ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ یہ چار مجہور ہنڈ خمر کے متعلق ہو سکتے ہیں، بلکہ ہنڈ خمر
کا صلہ من تو آتا نہیں، کیونکہ یہ فعل لازم ہے، اسے صلہ کی ضرورت نہیں، تو یہاں ایسا
کیوں ہے؟

جواب: جس حرف جر کے واسطے سے فعل اپنے مفعول کی طرف چھوڑ دیتا ہے

اس حرف جر کو ملکہ کہتے ہیں۔

قبل از جواب ایک تمہید: فن بلاغت میں تفسیریں ایک اصطلاح ہے، جس کا لغوی معنی کسی چیز کو فعل میں پکڑنا یا لینا، اور اصطلاحاً ایک فعل کے ضمن (بیٹ) میں دوسرے فعل کے معنی کو داخل کر کے فعل اول کے بعد فعل ثانی کے ملکہ کو ذکر کرنے کو تفسیریں کہتے ہیں۔ پھر جہاں تفسیریں ہو وہاں ترجمہ کرتے ہوئے حضمن کو حال بنا کر لاتے ہیں، مثلاً **بَنَدُ خُورُ** (صحیح لینا) فعل ہے یہ فعل **أَخَذًا وَتَعَلَّمَ** (لینا، سیکھنا) کے معنی کو حضمن ہے، اب فعل اول (**بَنَدُ خُورُ**) کے بعد جو چار مجرور آ رہے ہیں وہ صلا اس کا نہیں بلکہ اس فعل ثانی (**أَخَذًا وَتَعَلَّمَ**) کا ہے، جو **بَنَدُ خُورُ** کے ضمن میں ہے۔ اب اس تمہید کے بعد مذکورہ اعتراض کا۔

جواب: یہ ہوا کہ یہاں **فَطْنُ حُنْ** کو حضمن (**أَخَذًا وَتَعَلَّمَ**) کی رعایت سے لایا گیا ہے اور **أَخَذًا وَتَعَلَّمَ** کا صلہ بن آتا ہے لہذا یہ چار مجرور بصورت تفسیریں کے **بَنَدُ خُورُ** کے متعلق ہو گئے۔

سوال: شارح نے **بِشَا فِی مَوْضِعِ الْخَالِ** کہا ہے، **بِشَا فِی الْخَالِ** کیوں نہیں کہا؟
جواب: حال (مکان) ظرف کا متعلق ہے، یہ ظرف (**بِشَا فِی الْخَالِ**) خود حال نہیں ہے ظرف کا متعلق (مکان) جو کہ حال ہے (چونکہ محذوف ہے اس لیے یہ ظرف اس حال کی جگہ میں ہے۔

لَهَذَا كَيْفًا تَخْبِيرُ فَعْلٍ سے غرض شارح یہ بیان کرتا ہے کہ جس طرح گزشتہ عبارت (**تَخْبِيرُهُ تَبَصُّرًا لِّمَنْ خَلَوَ النَّصْرُ لَذِي الْأَنْفَامِ**) میں دو اشغال تھے کہ یہ کتاب استاد کے لیے بھی نفع بخش ہے اور طالب علم کے لیے بھی صحیح بخش ہے، یہاں پر بھی یہ دونوں اشغال موجود ہیں، یعنی جب چار مجرور کو ظرف مستقر بنایا جائے تو یہ کتاب استاد کے لیے نفع بخش ہوگی معنی یہ ہم گا کہ میں نے اس کتاب کو نفع بخش بنایا اس استاد کے لیے جو ارادہ کرے صحیح حاصل کرنے کا، اور محاذیہ وہ صحیح لینے والا استاد کچھ راز اساتذہ میں سے ہوں اور جب چار مجرور ظرف لغو میں تو ایسی صورت میں

یہ کتاب فصاحت بخش ہوگی طالب علم کے لیے، پھر ایسی صورت (بصورت تفسیر) میں
معنی یہ ہوگا کہ میں نے فصاحت بخش بنایا اس کتاب کو اس طالب علم کے لیے جو ارادہ
کرے فصاحت کا اس حال میں کہ وہ لینے والا یا سیکھنے والا ہو سمجھو در اساتذہ۔

﴿مَنْ﴾ بِسْمَا الْوَلَدِ الْأَعَزُّ الْخَفِيُّ الْخَرِيُّ بِالْأَكْرَامِ سِبْطِ حَبِيبِ
الَّذِي عَلَيْهِ النَّبِيَّةُ وَالسَّلَامُ

ترجمہ: خصوصاً اس فرزند کے لیے جو زیادہ عزت والا ہے، شفیق و لائق
مکرم ہے اللہ کے حبیب ﷺ (آکا ﷺ) کے ہم نام ہے۔

تشریح: الْوَلَدُ سے مراد باپن کے صاحبزادے ہیں۔ الْخَفِيُّ بمعنی شفیق،
الْخَرِيُّ بمعنی لائق، سِبْطِ بمعنی ہمام۔ یہ تینوں صلب مشہ کے بیٹے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِسْمَا ۞ الْبِسْمِ بِمَعْنَى الْوَلَدِ يُقَالُ هَذَا بِسْمَانِ أَخِي
وَبَلَدَانٍ وَأَصْلُ بِسْمَا لَا بِسْمَا خُذْتُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لِكُنْهُ مُرَادٌ مَعْنَى
وَمَا زِلْنَا أَوْ مَوْصُولَةٌ أَوْ مَوْصُولَةٌ وَهَذَا أَصْلُهُ ثُمَّ اسْتَعْمِلَ بِمَعْنَى
لِخُصُوصٍ وَبِسْمَا بَعْدَهُ كَلْفَةٌ أَوْ جَو

ترجمہ: باپن کا قول بِسْمَا: الْبِسْمِ شل کے معنی میں ہے، (عرب میں) اِسْمَا
بِسْمَان کہا جاتا ہے یعنی وہ دونوں ایک جیسے ہیں، اور بِسْمَان کی اصل
لَا بِسْمَا ہے۔ لہٰذا حذف کیا گیا لفظ لیکن وہ معنی مراد ہے اور مذکورہ ہے
پانا موصولہ ہے پانا موصولہ ہے یہ اس (بِسْمَا) کی اصل ہے پھر بِسْمَا
خصوص کے معنی میں استعمال ہوا، اور اس کے مابعد میں تین صورتیں ہیں۔

تشریح: الْبِسْمِ بِمَعْنَى الْوَلَدِ: سے غرض شاہد لفظ بِسْمَا کی تحقیق کرتی ہے،
شارح کہتے ہیں کہ یہ اصل میں دو لفظ ہیں (۱) الْبِسْمِ (۲) پنا پہلے شارح الْبِسْمِ کا معنی
دیتے ہیں کہ یہ بِسْمَان کے معنی میں ہے جیسا کہ اساتذہ اس کے بارے میں عموماً کہا
کرتے ہیں کہ الْبِسْمِ بِسْمَانِ وَلَا وَمَعْنَى لِحَقِّ الْبِسْمِ، مثل کی طرح ہے وزن میں
اور معنی میں۔

يُقَالُ مَسَا بَيْنَا: سے فرض شارح اپنی مذکورہ گفتگو کی اہل عرب کے مقولہ سے تائید کر دیتی ہے کہ جب دو چیزیں ایک جیسی ہوتیں ہیں تو اہل عرب کہا کرتے ہیں کہ مَسَا بَيْنَا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ دونوں ہم مثل ہیں۔

وَأَصْلُ بَيْنَا: سے شارح بتاتے ہیں کہ بَيْنَا کی اصل لَا بَيْنَا ہے۔ لگوفظاً حذف کر دیا جاتا ہے، لیکن معنوی طور پر مراد لیا جاتا ہے، کیونکہ بَيْنَا کا معنی لا مثل ہے۔ وَمَا زَايِلَةً أَوْ مَوْصُولَةً: سے فرض شارح یہ بتاتا ہے کہ بَيْنَا میں جو نام ہے اس کے بارے میں تین احتمال ہیں:

(۱) زائدہ (۲) موصولہ (۳) موصوفہ

لَمْ اسْتَفْعِلْ بَيْنَيْنِ سے فرض شارح یہ بتاتا ہے کہ بَيْنَا کا لَا بَيْنَلْ کے معنی میں ہونا اصل (نفت) کے اعتبار سے ہے، لیکن یہ اصل معنی سے نقل ہو کر مَوْصُولًا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ دعی یہ بات کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مناسبت کیا ہے، جو اب فرض یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مناسبت مردم کی ہے اس لیے کہ جس چیز کی مثل ہی نہ ہو وہ عام تو نہیں ہوتی بلکہ خاص ہوتی ہے۔

وَبَيْنَا بَيْنَهُ لَفْظٌ تَوْحِيدٌ: سے فرض شارح یہ بتاتا ہے کہ بَيْنَا کے مابعد پر تینوں اعراب (رفع، نصب، جر) پڑھنا جائز ہے۔ اس لیے کہ مَسَا کے متعلق تین احتمال ہیں نا زائدہ بھی ہو سکتی ہے ایسی صورت میں بَيْنَا مضاف ہوگا آلِ وَلَد کی طرف، اور آلِ وَلَد مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا یا پھر آلِ وَلَد سے پہلے اَنْفَعُ فعل محذوف مان لیں تو پھر آلِ وَلَد مفعولیت کی بناء پر منصوب ہوگا اگر نا کو موصول مانیں تو مَسَا بمعنی الْيَدَيْنِ ہوگا اور اگر نا کو موصوفہ مانیں تو مَسَا بمعنی خُشْيَةٍ کے ہوگا اور آلِ وَلَد دونوں صورتوں (ما موصوفہ یا موصولہ) میں مرفوع ہوگا اور آلِ وَلَد کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں ہوں گی، یا خبر محذوف (تَوْصُوفٌ) کا مبتداء واقع ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔ یا تو یہ مَسَا مبتداء محذوف کی خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا۔

نا کے موصولہ ہونے کی صورت میں آلِ وَلَد کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں:

﴿۱﴾ جب قولہ مبتداء ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا، تو ایسی صورت میں بیشتا قولہ اصل میں لا مثل اَلَّذِیْ قَوْلُهُ مَوْخُوذٌ مَوْخُوذٌ ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لا یلائے ثقی جنس، مثل: مضاف، اَلَّذِیْ: اسم موصول، قَوْلُهُ: مبتداء، مَوْخُوذٌ خبر جملہ اسمیہ ہو کر خبر، قَوْلُهُ: مبتداء اپنی خبر مَوْخُوذٌ سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ ہوا اَلَّذِیْ اسم موصول کا، اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر مضاف الیہ ہوا مثل: مضاف کا، مثل: مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر اسم لائے ثقی جنس اور مَوْخُوذٌ خبر محذوف، لائے ثقی جنس اپنے اسم اور خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔

﴿۲﴾ جب قولہ خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا اور مبتداء مَوْخُوذٌ خبر محذوف ہوگی۔ تو ایسی صورت میں بیشتا قولہ اصل میں لا مثل اَلَّذِیْ قَوْلُهُ مَوْخُوذٌ ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لا یلائے ثقی جنس، مثل: مضاف، اَلَّذِیْ: اسم موصول، قَوْلُهُ: خبر، مبتداء محذوف کی خبر، مبتداء خبر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ ہوا اَلَّذِیْ اسم موصول کا، اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر مضاف الیہ ہوا مثل: مضاف کا، مثل: مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر اسم لائے ثقی جنس اور مَوْخُوذٌ خبر محذوف، لائے ثقی جنس اپنے اسم اور خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔

سوال: دوسری ترکیبی صورت میں اسم موصول کی طرف عائد ضمیر مَوْخُوذٌ ہے، لیکن پہلی صورت میں موصول کی طرف عائد کوئی ضمیر نہیں، حالانکہ جب صلہ جملہ ہو تو اسم موصول کی طرف عائد ضروری ہوتا ہے؟

جواب: پہلی ترکیبی صورت میں قَوْلُهُ مَوْخُوذٌ اصل میں قَوْلُهُ مَوْخُوذٌ مَوْخُوذٌ ہے۔ پھر اس ضابطے کی بناء پر کہ بھی اس عائد (اسم موصول کی طرف راجع ضمیر) کو جو مبتداء واقع ہو رہا ہو محذوف کر دیتے ہیں بشرطیکہ اس مبتداء کی خبر ظرف اور جملہ نہ ہو یہاں بھی اس مبتداء کے مافیہ کو محذوف کر دیا۔

مسا کے موصوفہ: ہونے کی صورت میں اولاد کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں

﴿۱﴾ جب قولہ مبتداء ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا: تو ایسی صورت میں بیٹنا
 قولہ اصل میں لا مثل شیء و قولہ مؤخوۃ ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لا:
 لائے لئی جس، مثل مضاف، شیء و موصوف، و قولہ مؤخوۃ جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر
 صفت، موصوف با صفت مضاف الیہ، اور مضاف با مضاف الیہ اسم لائے لئی جس، اور
 مؤخوۃ خبر لائے لئی جس۔

﴿۲﴾ جب قولہ: خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا: تو ایسی صورت میں بیٹنا
 قولہ اصل میں لا مثل شیء و قولہ مؤخوۃ ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لا:
 لائے لئی جس، مثل مضاف، شیء و موصوف، و قولہ مؤخوۃ جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صفت،
 موصوف با صفت مضاف الیہ، اور مضاف با مضاف الیہ اسم لائے لئی جس، اور مؤخوۃ
 خبر۔

﴿ترجمہ﴾ لَا زَالَ لَهُ مِنَ التَّوْبَةِ يَوْمَ وَ مِنَ التَّائِبِينَ عِصَامٌ وَعَلَى اللَّهِ
 التَّوَكُّلُ وَبِهِ الْإِقْبَصَامُ

ترجمہ: ہمیشہ توبہ اس کا سہارا ہو، اور تائید کا فائدہ، اور اللہ پر ہی بھروسہ ہے
 اور اسی کو مضبوطی سے پکڑنا ہے۔

﴿شرح﴾ قولہ الْحَقِيقُ: الشَّقِيقُ قولہ الْخَيْرِی: الْإِخْوَانُ قولہ یَوْمَ:
 اِنِّیْ مَسْأَلُکُمْ بِہِ اَمْرٌ قولہ التَّائِبِیْنَ اِنِّیْ التَّقْوِیَّةُ مِنَ الْاِیْدِ بِمَعْنٰی الْقُوَّةُ
 قولہ عِصَامٌ ہذا اِنِّیْ مَاتِعِصَمٌ بِہِ اَمْرٌ مِنَ الزَّكَاةِ قولہ وَعَلَى الطَّوْبِ
 قُلِیْمُ الطَّرَفِ هُنَا لِقَصْدِ الْخَضِرِ وَفِیْ قَوْلِهِ بِہِ ہذا لِرِغَايَةِ الشَّجْعِ
 قَبْلَ قَوْلِهِ التَّوَكُّلُ ہذا هُوَ التَّمَسُّكُ بِالْحَقِّ وَالْإِقْبَصَامُ عَنِ الْخَلْقِ
 قَوْلُهُ وَالْإِقْبَصَامُ ہذا هُوَ التَّشَتُّتُ وَالتَّمَشُّكُ

ترجمہ: بات کا قول الْحَقِيقُ بمعنی شقیق ہے۔ بات کا قول الْخَيْرِیْ بمعنی لائق
 ہے۔ بات کا قول یَوْمَ بمعنی وہ چیز کہ جس کے ساتھ اس کا ہر کام سیدھا
 ہے۔ بات کا قول التَّائِبِیْنَ بمعنی توبہ کرنے والے ہے۔ بات کا قول عِصَامٌ بمعنی وہ

چیز جس کی وجہ سے اس کا ہر ہر امر لغزش سے بچے۔ باتن کا قول وَاعْلَمِی
اللّٰہَ مُقَدِّمٌ کیا گیا طرف کو حصر کے ارادے سے اور باتن کا قول یہ کور علیہ
کج کے لیے بھی۔ اور باتن کا قول اَلَمْ تَرَ کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ یُؤْتِیْ سَوَیًّا
ہے، اور مخلوق سے کنارہ کش ہونا ہے، اور باتن کا قول وَالْاَوْصِیَاءُ مِمَّا
بِقَرَارٍ رَّحِمَہُمَا اور مضبوط پکڑنا ہے۔

تشریح: چونکہ شارح کی افراض میں سے ایک غرض یہ بھی ہوتی ہے کہ جہاں
مشکل لفظ آئے اس کا معنی بیان کیا جائے۔ اس لیے اس مقام پر باتن کے بیان کردہ
مشکل الفاظ کے شارح معانی بیان فرما رہے ہیں۔ اَلَمْ تَرَ: سے غرض شارح اَلَمْ تَرَ کا
معنی بیان کرتا ہے۔

اَلَمْ تَرَ: سے غرض شارح اَلَمْ تَرَ کا معنی بیان کرتا ہے اور یہ جری سحری سے
صفت مشبہ کا صیغہ ہے۔

اِنِّیْ مَّا یَقُوْمُ بِہِ لَقَرَّہ سے غرض شارح قول باتن بَلَّوْا کَما معنی بیان کرتا ہے۔

یاد رہے کہ اس کی اضافت ضمیر کی طرف استغراقی ہے۔

اِنِّیْ اَلْتَقَرُّوْۃ سے غرض شارح قول باتن اَلْتَقَرُّوْۃ کا معنی بتا رہا ہے کہ اَلْتَقَرُّوْۃ
اَلْتَقَرُّوْۃ (مضبوط کرتا) ہے اور یہ (اَلْتَقَرُّوْۃ) اَلْتَقَرُّوْۃ سے مشتق ہے اور اَلْتَقَرُّوْۃ کا معنی قزاق
ہے۔

اَلْتَقَرُّوْۃ بِسَعْنِیْ اَلْتَقَرُّوْۃ سے شارح نے اس غلطی کی طرف اشارہ کر دیا کہ بھرد میں
اگر وہ لفظ ہم معنی ہوں تو مزید قید میں بھی وہ دونوں لفظ ہم معنی ہوتے ہیں۔

اِنِّیْ مَّا یَقُوْمُ بِہِ سے غرض شارح قول باتن یَقُوْمُ کا معنی بیان کرتا ہے کہ وہ چیز
جس کے ساتھ اس کا ہر ہر کام گناہ کے ارتکاب سے محفوظ رہے عصام کہلاتا ہے۔

نوٹ: یہاں پر بھی اَمْرٌ کی اضافت استغراقیہ ہے۔

قَدِیْمٌ اَلْمَقْرُوۃ بِہِ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔

سوال: باتن نے کہا وَاعْلَمِی اَلْاَوْصِیَاءُ کُلِّیْ جِسْمِیْ وَاعْلَمِی اَلْاَوْصِیَاءُ مِمَّا
ہے

اور القَوْلُ كُلُّ مَبْتَدَأٍ مَوْخَرٍ ہے، حالانکہ مبتدا کا مقام پہلے ہوتا ہے اور خبر کا مقام بعد میں، یہاں پر الٹ کیوں؟

جواب: قاعدہ یہ ہے کہ تَقْلِيدِيَّةٌ مَسَائِلُہُ النَّاسِخِہُ يُؤَيِّدُ التَّحْضِرَ وَالْإِغْتِصَامَ یعنی جس کا مقام مَوْخَر ہونا ہو اسے مقدم کر دیا جائے اس سے حصر اور اختصار کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ یہاں پر بھی باتن نے حصر کے لیے خبر کو مقدم کیا، مطلب یہ ہوا کہ اللہ پر ہی بھروسہ ہے۔

لِرِغَايَةِ الشَّيْخِ اِبْنِ خَالِدٍ اَنَّهٗ سَأَلَ سَائِلًا مَقْدَمَ الْجَوَابِ دِيْنَا ہے۔
سوال: بِهٖ الْاِغْتِصَامُ میں یہ خبر ہے اسے مبتداء (الْاِغْتِصَامُ) پر مقدم کیوں کیا؟
جواب: یہاں پر خبر کو مقدم کرنا حصر کے لیے بھی ہے اور صحیح کی رعایت کے لیے بھی ہے۔

قَامِدٌ: صحیح کا لغوی معنی متعلیٰ بحکم اور اصطلاحاً حَاطِطٌ عَلَى الْأَحْصِیِّ لِلْمَسَابِقِ فِیْ حَرْفِ الْاِخْبَرِ مِیْنِ التَّكْلِیْمِہِ الْاَخْبَرِہِ یعنی کلمہ اخیرہ کے حرف اخیر میں لاحق کو سابق کے مطابق کر دینا ہے۔

مَوْخَرٌ الشَّيْخُ: سے غرض شارح توکل کا معنی بیان کرتا ہے، کہ توکل کا معنی حق تعالیٰ کو مضبوطی سے پکڑ لینا اور مخلوق سے علیحدہ ہو جانا ہے۔

وَعَزَّ الشَّيْخُ: سے غرض شارح قول باتن الْاِغْتِصَامُ کا معنی بتاتا ہے، کہ فسک کا معنی ہر قرار رہنا، اور مضبوط پکڑنا ہے۔

☆.....☆.....☆

﴿ شَرْحُ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ فِی الْمَنْطِقِ مُقْلِدَةً ﴾

ترجمہ: پہلی قسم منطق کے بیان میں ہے، (اور یہ) مقدمہ ہے۔

تشریح: الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: سے غرض باتن اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے، کہ میری کتاب تہذیب کا ایک جزء منطق میں ہے، اور ساتھ ہی مقدمہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں، کیونکہ ہر فن کو شروع کرنے سے پہلے اس فن کی تعریف، غرض و رعایت،

اور موضوع کا علم ہونا ضروری ہوتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ بِمَا لَمَّا عَلِمَ جِسْمًا فِي قَوْلِهِ فِي تَحْرِيرِ
الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ أَنَّ يَكْتَفَى عَلَى قِسْمَيْنِ لَمْ يَخْتِجْ إِلَى التَّصْرِيحِ
بِهَذَا فَصَحَّ تَعْرِيفُ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ بِكَلَامِ الْمُتَقَدِّمِ لِكُونِهِ
مَعْقُودًا جِسْمًا وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَإِنَّهَا لَمْ تَعْلَمْ وَجُودَهَا سَابِقًا
فَلَمْ تَكُنْ مَعْقُودَةً قَبْلًا لِكُجْرَتِهَا وَقَالَ مُقَابَلَةٌ

ترجمہ: باتن کا قول: الْقِسْمُ الْأَوَّلُ جب اس کے قول میں تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ
وَالْكَلَامِ میں یہ بات ضمایا معلوم ہوگئی کہ اس کی کتاب دو قسموں پر ہے تو
اس امر کی تصریح کرنے کی ضرورت نہ رہی پس قسم اول کو لام عہد خارجی
کے ساتھ معرفہ لایا گئی ہے کیونکہ وہ ضمایا معبود (معلوم) ہے اور یہ (قسم
اول) مقدمہ کے خلاف ہے کیونکہ اس کا وجود پہلے معلوم نہیں ہے لہذا وہ
معبود نہیں، اسی لیے اسے عمرہ لایا گیا اور کہا مُقَابَلَةٌ

تحریر: لَمَّا عَلِمَ جِسْمًا الخ: سے فرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔
اعتراض: باتن کا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ میں الْمَنْطِقِ: کہنا درست نہیں کیونکہ اس سے تو
یہ لازم آتا ہے کہ باتن نے پہلے اپنی کتاب کی تقسیم کی صراحت کر دی ہے حالانکہ ما قبل
میں کتاب کی تقسیم کی صراحت نہیں ہوئی؟

جواب: باتن نے کتاب کی تقسیم صراحت نہ کی لیکن قِسْمِ الْمَنْطِقِ
وَالْكَلَامِ سے ضمایا کر دی تھی تو جب ضمایا کتاب کی تقسیم ہو چکی ہے تو صراحت تقسیم کی
ضرورت نہ رہی۔

فَصَحَّ تَعْرِيفُ الْقِسْمِ الخ: سے فرض شارح ایک سوالیہ مقدمہ کا جواب دیتا ہے۔
سوال: الْقِسْمُ الْأَوَّلُ پر الف لام عہد خارجی ہے جبکہ الف لام عہد خارجی کے
لئے شرط یہ ہے کہ اس کے مدخل کا ما قبل میں معبود (شیء) ہو حالانکہ قسم اول کا ما قبل
میں ذکر نہیں لہذا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ پر الف لام عہد خارجی کا لانا درست نہیں؟

جواب: الف لام عہد خارجی کے مدخول کے لئے ماقبل میں صراحۃً ہونا شرط نہیں بلکہ اگر ماقبل میں ضمنا بھی مذکور ہو تو یہی اس کے لئے کافی ہوتا ہے یہاں بھی الف لام کے مدخول کا ذکر ماقبل میں صراحۃً نہ کسی ضمناً تو قول ماتن فی تفسیر المنطقی والکلام میں ہے لہذا الف لام عہد خارجی کا لانا درست ہوا۔

وہذا بعینہ المنطق والحدیث: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔

سوال: کیا وجہ ہے کہ ماتن نے القسم الاول کو معروف ذکر کیا ہے اور سئلہ کو کمرہ ذکر کیا؟

جواب: چونکہ قسم اول کا ذکر ماقبل میں ہو چکا اگرچہ ضمناً اس لئے دوبارہ ذکر کرنے سے مصنف اسے معروف لائے جبکہ مقدمہ کا ذکر ماقبل میں نہ صراحۃً ہوا اور نہ ہی ضمناً ہوا اسلئے اسے کمرہ لائے۔

﴿شرح﴾ قولہ فی المنطقی: فَإِنْ قِيلَ لِمَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ إِلَّا الْمَسْجِلُ الْمُنْطَوِيَّةُ فَمَا تَوَجَّهَ الظَّرْفِيَّةُ؟ فَلَمْ يَجُزْ أَنْ يُرَادَ بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ الْأَلْفَاظُ وَالْعِبَارَاتُ وَبِالْمُنْطَوِي الْمَعْنَى فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ لِي بَيَانِ هَذِهِ الْمَعْنَى وَيَحْتَوِلُ وَجُوهًا أُخَرُ.

ترجمہ: ماتن کا قول فی المنطقی: اگر کہا جائے کہ قسم اول فقط مسائل منطقیہ ہیں تو غرابت کی کیا توجیہ ہوگی؟ میں کہوں گا جائز ہے کہ قسم اول سے الفاظ اور عبارات مراد لی جائیں اور منطق سے معانی، پس معنی یہ ہوگا کہ یہ الفاظ ان معانی کے بیان میں ہیں، اور یہ عبارت دوسرے طریقوں کا بھی احتمال رکھتی ہے۔

تشریح: فَإِنْ قِيلَ لِمَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: سے غرض شارح ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دیتا ہے۔

اعتراف: ماتن کا اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ کہنا درست نہیں کیونکہ فی ظرف ہے اس کا ماقبل اس کے مابعد کیلئے طرف ہوتا ہے اور اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے طرف ہوتا ہے اور ظرف اور طرف میں سفارت ہوتی ہے جبکہ یہاں وہ دکھائی نہیں دیتی کیونکہ اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ سے مراد مسائل منطقہ ہیں اور الْمَنْطِق سے مراد بھی مسائل منطقہ ہیں، اس سے تو عَرَضِيَّةُ الشَّيْءِ لِتَقْيِبِهِ (ایک شے کا ظرف اور طرف ہونا) لازم آ رہا ہے جو کہ باطل ہے لہذا اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ کہنا درست نہ ہوا؟

جواب: اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ سے مراد الفاظ یا عبارات اور الْمَنْطِق سے مراد معانی ہیں اب کوئی اشکال نہیں کیونکہ الفاظ اور معانی میں تقاریر ہے لہذا عَرَضِيَّةُ الشَّيْءِ لِتَقْيِبِهِ لازم نہیں آتا۔

فَيَكُونُ لِنَفْسٍ اَوْ هَذِهِ اَلْفَظُ فِي تَيَانٍ لَّحْظٍ سے غرض شارح ایک سوال مقدمہ کا جواب دیتا ہے۔

سوال: جب اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ سے مراد الفاظ اور منطق سے مراد معانی ہیں تو اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ کا مطلب یہ ہوا کہ الفاظ فی المعانی (الفاظ معانی میں ہیں) حالانکہ الفاظ معانی میں نہیں ہوتے بلکہ معانی الفاظ میں ہوتے ہیں؟

جواب: یہاں پر مضاف مضاف ہے اصلاً عبارت یہ ہے کہ اَلْفَظُ فِي تَيَانٍ لَّحْظِيٌّ اَعْرَاضٍ۔

وَيَتَحَصَّلُ دُخُولُهَا اَعْرَاضٍ سے غرض شارح یہ ہے کہ مذکورہ اعتراف پر جواب اور بھی کئی طریقوں سے دیا جاسکتا ہے، جس کا بیان آگے آ رہا ہے۔

«شرح» وَالْمُفَصَّلُ اَنَّ الْقِسْمَ الْاَوَّلَ عِبَارَةٌ عَنْ اَعْوَدِ الْمَعْنَى السَّبْعَةِ يَتَأَلَّفُ اَوْ الْمَعْنَى اَوْ النُّقُوضِ اَوْ الْمُرْتَجَبِ مِنَ الْاَشْيَاءِ اَوْ الشَّائِئِ وَالْمَنْطِقُ عِبَارَةٌ عَنْ اَحْمَدَتَيْنِ حَقْسِيَّةٍ يَتَأَلَّفُكُمَا اَوْ الْعِلْمُ بِمَجْمُوعِ الْمَسَائِلِ اَوْ بِاَلْقَلْبِ الْمُتَعَلِّقِ الَّذِي يَتَحَصَّلُ بِهِ الْوُضُوءَةُ اَوْ لِنَفْسِ الْمَسَائِلِ جَمِيعَةً اَوْ لِنَفْسِ الْقَلْبِ الْمُتَعَلِّقِ بِمَحْضَلٍ مِنْ

مَلَاحِظَةُ الْحَمْسَةِ مَعَ الشَّعْبَةِ خَمْسَةً وَتَلَوْنِ إِخْوَانًا لَا يَقْلُوْنَ فِي
بَعْضِهَا الْبَيَانُ وَلَمْ يَبْغِضْهَا التَّحْصِيلُ وَلَمْ يَبْغِضْهَا الْخُصْرُ
خُفِّمُوا جَدَّةَ الْعَقْلِ السَّلِيمِ مُنَادٍ

ترجمہ: اور تحصیل یہ ہے کہ پانچ قسم اول سات معانی میں سے کسی ایک
سے عبارت ہے، یعنی الفاظ یا معانی یا نقوش یا دو سے مرکب یا تین سے
مرکب اور منطق پانچ معانی میں سے کسی ایک معنی سے عبارت ہے، یعنی
ملکہ یا تمام مسائل کا علم اتنی مقدار میں مسائل کو جاننا کہ جن سے خطا و
الفکر سے بچنا معتبر ہو یا تمام نفس مسائل یا اتنی مقدار میں نفس مسائل کہ
جن سے خطا و الفکر سے بچنا معتبر ہو پس پانچ کو سات سے ضرب دینے
سے پینیس احتمالات حاصل ہوتے ہیں، ان احتمالات میں سے بعض
میں بیان مقدر ہوگا، اور بعض میں تحصیل، اور بعض میں حصول، جہاں اسے
عقل سلیم مناسب پائے۔

تشریح: التحصیل: پر الف لام عوضی مضاف الیہ ہے اصلاً التحصیل و نحوہ ہے۔
والتحصیل لک الف قسم الأول الخ: سے فرض شارح مذکورہ اعتراض کے کئی جواب
دیتا ہے وہ اس طرح کہ جب کتاب میں سات احتمالات ہیں۔

(1) الفاظ (2) معانی (3) نقوش (4) الفاظ و معانی (5) الفاظ و نقوش
(6) معانی و نقوش (7) الفاظ و معانی اور نقوش۔ یہی احتمالات سہمہ القسم الاول میں
بھی ہوں گے کیونکہ وہ کتاب کی جزء ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھنا چاہئے کہ علم منطق کا اطلاق پانچ چیزوں میں سے کسی ایک
چیز پر ہوتا ہے، وہ اشیاء فسدیہ ہیں۔

(1) ملکہ: وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ رَاسِخَةٌ فِي الدِّهْنِ يَنْحَثُ بِمَصْدَرُغَةٍ الْأَفْعَالِ
يُسْهِوَلُهَا خِلَافَ تَقْيِينَةٍ (یعنی کے اندر ایک ایسا ملکہ ہے کہ اگر وہ کسی مسئلہ کا ارادہ
کے تو فوراً ذہن میں حاضر ہو جائے)

(2) تمام مسائل کا علم

(3) جتنے مسائل کے ساتھ خطا فی الفکر سے حفاظت ہو جائے اُس قدر مسائل کا

علم۔

(4) خود تمام مسائل نہ کہ علم (امطلاحات)۔

(5) اس قدر مسائل کہ جن سے خطا فی الفکر سے حفاظت حاصل ہو جائے۔

☆ الغرض جب القسم الاول سے مراد مسائل احتمالات ہیں اور منطلق سے مراد چار
محتملات ہیں اب مذکورہ اعتراض جا تا رہا کیونکہ احتمالات سہہ اور احتمالات خس
ہیں میں مغایر ہیں *فہذا خطر فی ثلث النسخ و لیس فیہ لازم نہ آیا تو اس طرح کل پینتیس (35)*
صور تیں بن جائیں گی۔

☆ مثلاً القسم الاول سے مراد الفاظ ہوں منطلق سے مراد مکمل یا تمام مسائل کا علم
یا جتنے مسائل کے ساتھ خطا فی الفکر سے حفاظت ہو جائے اُس قدر مسائل کا علم۔ یا
خود تمام مسائل یا اس قدر مسائل کہ جن سے خطا فی الفکر حاصل ہو جائے۔

☆ اس طرح القسم الاول سے مراد معانی ہوں تو اس کے ساتھ بھی یہی احتمالات
خسہ لگائے جائیں پھر جب القسم الاول سے مراد نقوش ہوں اس کے ساتھ بھی یہی
احتمالات خسہ لگائے جائیں علی ہذا القیاس جب احتمالات سہہ میں سے ہر ایک کے سا
تھ احتمالات خسہ لگتے جائیں گے پینتیس (35) جوابات بن جائیں گے ہر ایک اح
ل ایک مستقل جواب ہوا تو جب ان چوبیس صورتوں میں طرف اور شے بنی اور موقوف
اور غشی تو اعتراض اصل سے ہی ختم ہو گیا۔

يَقْلَقُونِ بِنَعْدِهَا الْعَمَلُ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔

☆ سوال: کہ: ماتن نے اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ مِمَّا يَحْتَاطُ بِهِ الْمُنْطَلِقُ کہا یعنی فی ظرف کو منطلق پر
داخل کیا یہ درست نہیں ہے کیونکہ قطعاً فی اس پر داخل ہوتا ہے جو طرف بننے کی صلاحیت
رکھے خواہ طرف زمان بننے کی یا طرف مکاں بننے کی جبکہ منطلق ایک علم ہے جو نہ طرف
زمان ہوتا ہے اور نہ ہی طرف مکاں؟

جواب: فی حقیقت منطق پر داخل ہی نہیں ہوا بلکہ حصول، تحصیل یا بیان پر داخل ہے جو اس کا مضاف مزدوف ہے۔

وَحَيْثُ مَا وَجَدَ النُّقْلُ الْفِعْلَ: سے غرض شارح حصول، تحصیل یا بیان کے مناسب مقامات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

﴿فناكد﴾ **یسا دیکھیں!** حصول، تحصیل اور بیان ان تینوں کے استعمال میں فرق ہے، اہل عرب لفظ حصول کا استعمال غیر کسی چیزوں میں کرتے ہیں اور تحصیل کا استعمال کسی چیزوں میں کرتے ہیں جبکہ بیان مطلقاً نفس چیز کی وضاحت کو کہتے ہیں خواہ وہ کسی ہو یا غیر کسی اس طرح علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کسی (۲) وہی

علم کسی: وہ علم جو منت سے حاصل ہو۔ **علم وہی:** وہ علم جو بغیر منت کے حاصل ہو۔

☆ اس فرق کو سمجھنے کے بعد لفظ حصول، تحصیل اور بیان کے مناسب مقامات یوں ہوں گے کہ جب منطق سے مراد ملکہ ہوگا تو اس وقت منطق سے پہلے لفظ تحصیل مزدوف ہوگا کیونکہ ملکہ کیلیف راخذ کا نام ہے جو بغیر منت کے حاصل نہیں ہوتی اسی طرح جب منطق سے مراد اعظم جمیع المسائل یا اعظم بالقدر المستحکم ہو، پس اگر علم سے مراد علم کسی ہو تو مذکورہ دونوں صورتوں میں منطق سے پہلے لفظ تحصیل مضاف مزدوف ہوگا، اور اگر علم سے مراد علم وہی ہو تو دونوں صورتوں میں لفظ حصول مضاف مزدوف ہوگا، اگر منطق سے مراد نفس جمیع مسائل یا نفس القدر المستحکم بہ سن المسائل ہو تو ان دونوں صورتوں میں منطق سے پہلے بیان مضاف مزدوف ہوگا پس اسی کو شارح نے وَحَيْثُ مَا وَجَدَ النُّقْلُ السَّيِّئُ مَنَابِتًا سے بیان کیا۔

☆.....☆.....☆

مقدمہ:

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مُقْلَعَةٌ بِمَا فِي هَذِهِ مُقْلَعَةٌ بَيْنَ فِيهَا مُنْزِلَةٌ وَنَسَمُ السُّنْطِي وَبَيَّنَّ الْحَاجَةَ إِلَيْهِ وَمَوْجُودُهُ وَهِيَ مَا خُذَتْ مِنْ مُقْلَعَةٍ

التخصیص۔

ترجمہ: ماہن کا قول مُفْلَدَةٌ یعنی یہ مقدمہ ہے اس میں تین امور کو بیان کیا گیا ہے۔ مطلق کی تعریف، مطلق کی فرض کا بیان اور مطلق کا موضوع، اور یہ (مُفْلَدَةٌ) مقدمہ الحکاش سے ماخوذ ہے۔

تشریح: فائدہ: مُفْلَدَةٌ کے آخر میں آیا تو باعتبار موصوف لائی گئی ہے یعنی الْأُمُورُ الْمُفْلَدَةُ یا علم بنانے کیلئے یعنی وصیغہ سے علیت کی طرف نقل کرنے کیلئے۔
فی حلیہ مُفْلَدَةٌ سے فرض شارح یہ بتاتا ہے کہ مقدمہ خبریت کی بنا پر مرفوع ہے اور اس کا مبتدا (حلیہ) محذوف ہے۔

بَيْنَ بَيْنَهُمَا مُنْزَوَاتُ الْفِعْلِ: سے شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ میں تین چیزیں ہیں بیان ہوگا (۱) تعریف مطلق (۲) فرض مطلق (۳) موضوع مطلق۔

﴿افترض﴾ بَيْنَ بَيْنَهُمَا مُنْزَوَاتُ الْفِعْلِ یہ عبارت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے ظَرْفِيَّةُ الْفِعْلِ، اِسْتِثْنَاءٌ لازم آ رہا ہے وہ اس طرح کہ فیما میں ضمیر کا مرفوع مقدمہ ہے اور مُنْزَوَاتُ الْفِعْلِ سے مراد بھی مقدمہ ہے لہذا عبارت یہ ہوئی بَيْنَ بَيْنَ فِي الْمُنْزَوَاتِ الْمُفْلَدَةِ اور یہ ظَرْفِيَّةُ الْفِعْلِ اِسْتِثْنَاءٌ ہے کیونکہ ایک شے طرف اور ایک شے طرف موقوف ہے۔

جواب: مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مقدمہ الکتاب (۲) مقدمہ العلم۔ مُنْزَوَاتُ الْفِعْلِ سے مراد مقدمہ العلم ہے اور خالصیر سے مراد مقدمہ الکتاب ہے جبکہ مقدمہ العلم اور مقدمہ الکتاب ایک دوسرے کا غیر ہیں کیونکہ دونوں آپس میں قسم ہیں لہذا عبارت یہ ہوئی بَيْنَ فِي الْمُنْزَوَاتِ الْمُفْلَدَةِ اِلَى الْفِعْلِ یہ صحیح ہے کیونکہ طرف اور ہے اور موقوف اور۔

وَمِنْ مَنَظُورَاتِ الْفِعْلِ: سے فرض شارح مقدمہ کا ماخوذ عن بیان کرنا ہے۔

یاد رکھیں: (ماخوذ ماخذ سے ہے ماخذ کا معنی لینا یا پکڑنا ہے اور اصطلاحاً کسی محاورے اور فقرے سے کچھ پکڑنے کو ماخذ کہتے ہیں۔

اشتقاق اور ماخذ میں فرق: یہ ہے کہ ماخذ میں لگہ کو محاورے

اور فقرے سے پکارتے ہیں جبکہ استحقاق میں لکھ کو مصدر سے پکارتے ہیں شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ کا ماخوذ عن مقدمہ الحکاش ہے یعنی اس مقدمہ کو مقدمہ الحکاش میں جو مقدمہ ہے اس سے لایا گیا ہے لہذا جو معنی مقدمہ الحکاش میں مقدمہ کا ہے وہی معنی اس مقدمہ کا ہے جو اس کتاب میں مذکور ہے۔

دہنی یہ بات ۱ کہ ماخوذ عن اور ماخوذ میں مناسبت کیا ہے؟ جواباً عرض ہے کہ جس طرح مقدمہ الحکاش (ماخوذ عن) کے انتظامات بعد میں آنیوالے لشکر کیلئے آسانی کا باعث ہوتے ہیں اسی طرح مقدمہ (ماخوذ) کے اندر بیان کردہ مضامین اور مسائل بھی بعد میں آنے والے مسائل کے سمجھنے کیلئے آسانی کا باعث ہوتے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَالْمُرَادُ مِنْهَا هُنَا أَنَّ كَوْنَ الْكِتَابِ عِبَارَةً عَنِ الْاَلْفَاظِ وَالْعِبَارَاتِ كَالِصِفَةِ مِنَ الْكَلَامِ قَدْ مَثَّ اَمَامَ الْمُقْصُودِ لَا رَيْبَ فِي الْمَقْصُودِ بِهَا وَتَلَفُّهَا فِيهِ وَانْ كَوْنَ عِبَارَةً عَنِ الْمَعْنَى فَالْمُرَادُ مِنَ الْمَقْصُودِ كَالِصِفَةِ مِنَ الْمَعْنَى يَوْجِبُ الْاِطْلَاعَ عَلَيْهَا بِصُورَةٍ فِي الشَّرُوعِ وَتَحْصِينُ الْاَوْحِيَا لَا يَبْطُلُ الْاَخَرُ فِي الْكِتَابِ بِسَبَبِ بَسْطِهَا بِجَوَازِهَا فِي الْمَقْصُودِ اَلَّذِي فِي حُزْنِهِ لَكِنَّ الْقَوْمَ لَمْ يَرَوْا اَعْلَى الْاَلْفَاظِ وَالْمَعْنَى فِي هَذِهِ الْكِتَابِ

ترجمہ: اگر کتاب الفاظ و عبارات کا نام ہو تو مقدمہ سے یہاں مراد کلام کا وہ حصہ ہے جو مقصود یعنی کتاب سے پہلے اس لیے لایا جاتا ہے کیونکہ مقصود کا اس حصہ کے ساتھ ربط ہوتا ہے اور وہ حصہ مقصود میں قطع بخش ہوتا ہے اور اگر کتاب معانی کا نام ہو تو مقدمہ سے مراد معانی کا وہ حصہ ہے کہ جس پر مطلع ہونا شروع فی العلم میں بصیرت کا موجب ہوتا ہے اور کتاب میں دیگر احتمالات کو جائز قرار دینا تقاضا کرتا ہے کہ وہ احتمالات جائز ہوں مقدمہ میں بھی کیونکہ مقدمہ کتاب کی جزء ہے لیکن قوم نے الفاظ و معانی پر اس باب میں (دیگر احتمالات کو) زیادہ نہیں کیا۔

تشریح: وَالْمُشْرَافُونَ عَلَيْهَا اَفْع: سے فرض شارع مقدمہ کا مصداق بیان کرنا ہے شارع کہتے ہیں مقدمہ کے مصداق میں دو احتمال ہیں۔

(۱) مقدمہ الکتاب (۲) مقدمہ العلم

﴿۱﴾ اگر کتاب سے مراد الفاظ و عبارات ہو تو مقدمہ سے مراد کلام کا وہ حصہ ہوگا جو مقصود سے پہلے لایا جاتا ہے کیونکہ مقصود کا اس حصہ کے ساتھ ربط ہوتا ہے اور وہ حصہ مقصود میں نفع بخش ہوتا ہے، اسے مقدمہ الکتاب کہتے ہیں۔

﴿۲﴾ اگر کتاب سے مراد معانی ہوں تو مقدمہ سے مراد معانی کا وہ حصہ ہوگا کہ جس سے واقفیت و شناسائی کتاب کے شروع کرنے میں بصیرت کا موجب ہوتی ہے اس کو مقدمہ العلم کہتے ہیں الفرض مقدمہ کا مصداق مقدمہ العلم بھی ہو سکتا ہے اور مقدمہ الکتاب بھی ہو سکتا ہے۔

لائدہ: مقدمہ الکتاب اور مقدمہ العلم میں نسبت:

ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی پائی جاتی ہے، مقدمہ الکتاب عام مطلق ہے اور مقدمہ العلم خاص مطلق ہے، لہذا جہاں مقدمہ العلم پایا جائے گا وہاں لازماً مقدمہ الکتاب پایا جائے گا کیونکہ مقدمہ العلم طے ایضاً بَيْنَ الْمَعْنَى کو کہتے ہیں اور جہاں معانی ہوں گے وہاں الفاظ ضرور ہوں گے، پس مقدمہ العلم کے پائے جانے پر مقدمہ الکتاب ضرور پایا جائے گا۔ لیکن جہاں مقدمہ الکتاب ہو وہاں مقدمہ العلم کا پایا جانا ضروری نہیں کیونکہ مقدمہ الکتاب طے ایضاً بَيْنَ الْكَلَام کو کہتے ہیں، اور جہاں الفاظ ہوں وہاں پر معانی کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہذا مقدمہ الکتاب کے پائے جانے پر مقدمہ العلم کا پایا جانا ضروری نہیں۔

سوال: منطلق مقدمہ العلم کا ذکر کرتے ہیں مقدمہ الکتاب کا نہیں کرتے شارع نے کیوں کیا؟

جواب: شارع نے اپنے آپ کو مذکورہ اسراض (بَيْنَ الْكَلَام وَبَيْنَ الْمَعْنَى) سے بچانے کیلئے کیا ہے تاکہ بَيْنَ الْكَلَام وَبَيْنَ الْمَعْنَى طَرِيقَ الشُّبْهِ بِالْقَبْلِ لازم نہ آئے۔

لہذا: سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مقدمہ کے متحد معانی ہیں مثلاً قیاس کے صغریٰ کبریٰ کو بھی مقدمہ کہا جاتا ہے اس طرح ان امور کو بھی مقدمہ کہا جاتا ہے جن پر دلیل کا صحیح ہونا متوقف ہوتا ہے۔ جیسے کلیۃ کبریٰ اور ایجاب صغریٰ۔

تفسیر: سے شارح نے اشارہ کر دیا اس امر کی طرف کہ میرے نزدیک مقدمہ اسم مفعول کا صیغہ ہے اس طرح کہ فعل مجہول وہ فعل ہوتا ہے جو منسوب الی المفعول ہو۔ ﴿فائدہ﴾ مقدمہ کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ اسم فاعل کا صیغہ ہے یا اسم مفعول کا علامہ و محشری کے نزدیک اسم فاعل کا صیغہ ہے، جبکہ شارح کے نزدیک اسم مفعول کا صیغہ ہے

وَلْيُحْمَلْ الْأُخْبَالُ الْخ: سے غرض شارح اپنے آپ پر ہونے والے ایک سوال کا جواب دیتا ہے۔

سوال: مقدمہ کتاب کی جزء ہے جب کتاب میں سات احتمالات تھے تو مقدمہ میں بھی ان سات احتمالات کا اجراء ہوتا جبکہ آپ نے الفاظ اور معانی کا ذکر کیا ہے بقیہ احتمالات کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: ہوتا تو ایسے ہی چاہئے تھا لیکن مباحثہ کی اصطلاح ہے کہ وہ کتاب میں تو سات احتمالات کا ذکر کرتے ہیں جبکہ مقدمہ میں دو احتمال کا ذکر کرتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ لَا تُنَاقِشُ فِي الْأَصْطِلَاحِ کہ اصطلاح میں اعتراض نہیں کیا کرتے۔

☆.....☆.....☆

﴿مَنْ أَلْعَلَّمُ ابْنَ خُبَّانٍ إِذْعَانًا لِلتَّيْسَةِ قَتَلْتَهُنَّ وَالْأَلْعُورَ﴾

ترجمہ: علم اگر نسبت خریہ کا اعتقاد ہو تو قہدیق ہے ورنہ قصور ہے۔

تشریح: الْعِلْمُ ابْنُ خُبَّانٍ الْخ: سے غرض مان علم کی تقسیم تصور اور قہدیق کی طرف کرتی ہے۔

فائدہ: إِلَّا دُخِمَ ہے، (۱) نامہ (۲) نامہ

فائدہ: نظر استثناء کیلئے آتا ہے۔

ہے لیکن اختلاف اس کے صدق میں ہے، کہ وہ کیا ہے؟
هُوَ الصُّورَةُ الْخَاصَّةُ الخ: سے فرض خارج متین میں مذکور لفظ علم کی تعریف کرنا ہے۔

سوال: شارح نے تعریف مشہور (مَحْصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ) سے عدول کیوں کیا؟

جواب: تعریف مشہورہ معلومات جزئیہ کو شامل نہیں تھی کیونکہ اس میں لفظ فی ہے جس کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اس کا ماقبل مابعد کے لئے مطروف ہوتا ہے اور اس کا مابعد ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے اس قاعدے کی بنا پر عقل ظرف بنی علم مطروف، جبکہ یہ بات بدیہی ہے کہ عقل کلیات معلومہ کے لئے تو ظرف ہوتی ہے لیکن جزئیات معلومہ کے لئے عقل ظرف نہیں ہوتی بلکہ حواس ہلکہ (حس مشترک وغیرہ) ظرف ہوتے ہیں جو کہ عقل کے قریب ہوتے ہیں تو چونکہ تعریف مشہور اپنے افراد کو جامع نہیں تھی اب جب شارح نے غرضاً عقل کہا تو یہ تعریف معلومات جزئیہ کو بھی شامل ہوگئی کیونکہ عند عام ہے ظرف اور محاورہ (پڑوسی) دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

سوال: شارح نے الْخَاصَّةُ عِنْدَ الشَّارِحِ سے کیوں عدول کیا؟

جواب: اس تعریف میں لفظ الْخَاصَّةُ عام ہے جو کہ علم حضوری اور علم حصولی دونوں کو شامل ہوتا ہے جبکہ یہاں تصور اور تصدیق کا مقسم (علم) علم حصولی ہے علم حضوری ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ علم مجرد من المادہ (غیر محسوس و مبصر) ہوتا ہے تو جب مجرد من المادہ ہوا تو اس کا مشاہدہ ہو ہی نہیں سکتا، تصور اور تصدیق کا مقسم (علم) علم حصولی ہو علم حضوری نہ ہوا۔

حواۃ نکتہ: علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم حضوری (۲) علم حصولی۔

اگر معلوم شیء بیہتم عقل کے سامنے نہ پائی جائے تو اس کے علم کو ”علم حضوری“ کہتے ہیں۔

اگر معلوم شیء بیہتم عقل کے سامنے نہ پائی جائے بلکہ اس کی صورت عقل کے

سامنے ہوتا ہے ”علم حصولی“ کہتے ہیں۔

مثلاً پھر اگر عالم قدیم ہو تو اس کا علم بھی قدیم ہوتا ہے اور اگر عالم حادث ہو تو اس کا علم بھی حادث ہوتا ہے تو اس طرح یہ چار قسمیں بن گئیں۔

(1) علم حضوری قدیم جیسے واجب الوجود کو اپنی ذات و صفات کا علم۔

(2) علم حصولی قدیم جیسے عقل اول کو اختیار کا علم (عند الفلاسفہ کیونکہ وہ عقل اول کو

قدیم مانتے ہیں)

(3) علم حضوری حادث جیسے ہمیں اپنا علم۔

(4) علم حصولی حادث جیسے ہمیں اختیار کا علم

سوال: شارح نے قِسْمُ النَّفْسِ لِطَلَبِ الصُّورَةِ اور الْإِضَافَةُ لِمُحَاطَاتِهَا
الْمَقَالِجِ وَالْمُتَعَلِّقَاتِ سے عدل کیوں کیا؟

جواب: یہ دونوں تقریبیں علم باری تعالیٰ کو شامل ہوتی ہی نہیں پہلی تو اس لیے کہ اس میں النفس یعنی نفس نامہ کی قید ہے جسے بدن لازم ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات بدن سے پاک ہے اور دوسری تقریب میں اضافت کی قید ہے اور اضافت متعلقین (منسوب ہونے والوں کی) محتاج ہوتی ہے اور اگر اللہ کے علم کو اضافت کا نام دیا جائے تو متعلقین کا محتاج ہوگا جبکہ اللہ کی ذات اور صفات احتیاجی سے میرا منزه ہیں۔

اعتراض: شارح کی ذکر کردہ تقریب بھی تو علم باری تعالیٰ کو شامل نہیں کیونکہ اس میں النفس کی قید ہے اور عقل کو بدن لازم ہوتا ہے جبکہ اللہ کی ذات بدن سے پاک ہے۔

جواب: 1: عقل کا اطلاق کبھی کبھی قوت مدد کہہ کر بھی ہوتا ہے اور یہاں عقل بمعنی قوت مدد کہہ کر اور مدد کہہ کر اللہ کی صفت ہے جیسے قرآن مجید میں ہے وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

جواب: 2: یہاں علم حصولی حادث کی تقریب ہو رہی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم حضوری قدیم ہے لہذا اجاری تقریب پر کوئی اعتراض نہیں۔

تاکید: عقل وہ جو ہر ہے جو مجرد عن المادة ہو (محسوس بصر نہ ہو) اور مختص بالبدن ہو۔

وَالْمُضْطَرِّفُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِلْعَنْ: سے غرض شارح متن پر ہوئے والے ایک اعتراض کے تین جواب دیتا ہیں۔

اعتراض: مانتے علم کی تقسیم کی ہے علم کی تعریف کیوں نہیں کی؟ حالانکہ تاکید یہ ہے کہ پہلے شیء کی تعریف کی جاتی ہے پھر تقسیم لہذا مانتے کو چاہئے تھا کہ پہلے تعریف کرتے پھر تقسیم کرتے۔

جواب: 1: ہم یہ مانتے ہی نہیں کہ تقسیم سے پہلے تعریف ضروری ہوتی ہے بلکہ تقسیم سے پہلے اس شے کا تصور ہو جائے (مختصر سائنس) کافی ہوتا ہے اور علم کا تصور بوجہ مانتا ہر کسی کو معلوم ہے حتیٰ کہ جاہل لوگ بھی علم اور جہالت میں فرق کر لیتے ہیں اور یہاں العلم پر الف لام مہملہ خارجی ہے جو تعریف بوجہ ماہر دلائل کرتا ہے۔

جواب: 2: بالفرض مان لیا کہ تقسیم سے پہلے تعریف ضروری ہوتی ہے، علم کی تعریف چونکہ مشہور تھی اس لئے مصنف نے اس کی شہرت پر اکتفا کرتے ہوئے تعریف نہیں کی۔

جواب: 3: علم بدیہی چیز ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ الْقِسْمُ هُوَ لَا يَخْتَلِفُ فِي الْقِسْمِ (بدیہی چیز تعریف کی محتاج نہیں ہوتی)

علیٰ ما قبل: سے غرض شارح تیسرے جواب کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ اس لئے کہ علم کا وجود بدیہی امر ہے لیکن علم کی ماہیت و حقیقت یہ بدیہی چیز نہیں اس لئے کہ اگر علم کی ماہیت بدیہی ہوتی تو اہل علم کے مابین اختلاف کی نوبت ہی نہ آتی اور پھر علم کے بدیہی ہونے کو کہاں یہ لازم ہے کہ مقام تقسیم میں اس پر سمجھ بھی نہ کی جائے، کیونکہ بدیہی چیز میں بھی تو بعض اوقات بظاہر ہوتا ہے تو اسکے خلاء کو دور کرنے کے لئے اس بدیہی چیز پر سمجھ کر ضروری ہوتا ہے۔

(شرح) لَوْلَا اِنْ شَاءَ اِلَهَانَا لِلْوِثَاقَةِ اَنْ اِنَّا اَوْفَاؤُا بِالْوِثَاقَةِ

الْمَحْبُورَةُ الْقَبُولِيَّةُ كَمَا لَا دَعَانَ بِأَنَّ زَيْدَ الْقَائِمِ أَوْ السَّلْبِيَّةَ كَمَا لَا عَقْدًا
بِأَنَّهُ لَيْسَ بِقَائِمٍ فَقَدْ اخْتَلَوْا مَذْهَبَ الْمُحْكَمَاءِ حَيْثُ جَعَلُوا
الْمُضَيِّقِينَ نَفْسَ الْإِدْعَانِ وَالْمُحْكَمِ كَوْنُ الْمَصْمُوعِ الْمُرَكَّبِ مَعَهُ
وَمِنْ تَقْصُورِ الطَّرِكَيْنِ كَمَا زَعَمَهُ الْإِسْلَامُ الرَّائِي

ترجمہ: مان کہ قول ابن محمدان بذعنا بالیسبہ یعنی نسبت خبریہ شریعہ کا
اعتقاد ہو، جیسے زید کے قائم ہونے کا اعتقاد یا (نسبت خبریہ) سلوبہ کا
اعتقاد ہو، جیسے زید کے قائم نہ ہونے کا اعتقاد، پس تحقیق مان کہ حکماء
کے مذہب کو اختیار کیا ہے کیونکہ اس نے نفس اعتقاد اور حکم کو تصدیق قرار
دیا ہے نہ کہ حکم اور تصور طرفین کے مجموعے کو، جس طرح کہ امام ربانی نے
اس کا گمان کیا ہے۔

تشریح رائی اختلاف سے غرض شارح اذعان کا معنی کرتا ہے،

وہی یہ بات کہ اذعان کا معنی شارح نے اعتقاد (غالب گمان) کیا ہے

یقین کیوں نہیں کیا؟

جواب: اس لئے کہ اگر اذعان کا معنی یقین کیا جاتا تو تصدیق کے تحت تصدیق
کی چھ اقسام سے فقط تین اقسام (علم الحقین، یقین الحقین، حق الحقین) داخل ہوتیں اور
بقیہ تین اقسام (جمل مرکب، تھید، عن) میں یقین تو ہوتا نہیں، بلکہ غالب گمان ہوتا
ہے، وہ خارج ہو جاتیں، اسلئے شارح نے اذعان کا معنی اعتقاد (غالب گمان) کر کے
انہیں تصدیق سے خارج ہونے سے بچا لیا، کیونکہ غالب گمان سب میں ہوتا ہے۔

فائدہ: اصفاً علم کی سورہ (18) اقسام ہیں، جن میں بعض تصورات اور بعض
تصدیقات ہیں جو کہ متعدد ذیل ہیں۔

احساس، تحلیل، توجہ، عقل، مرکب باتیں، مرکب انتظامی، تحلیل، وہم، حکمت،
مخدب، عن، جمل مرکب، تھید، یقین، علم الحقین، حق الحقین۔ (جن کی تصریحات
مع وجہ جبراً آئے ہیں)

☆ **یاد رہے کہ:** اس سولہ (16) اقسام میں پہلی نو اقسام تصورات ہیں،

اور بقیہ سات اقسام میں سے سوائے تکذیب کے چھ اقسام تصدیقات ہیں جبکہ تکذیب کے بارے میں اختلاف ہے کچھ نے کہا کہ وہ تصدیقی ہے کیونکہ اس میں حکم ہوتا ہے اگرچہ صحت سنی، کچھ نے کہا کہ تصور ہے،

لِلنَّسَبِ الْخَيْرِيَّةِ: سے غرض شارح یہ بتانا چاہے کہ لِلنَّسَبِ پر الف لام عہد خارجی کا

ہے اس نسبت سے مراد کوئی عام نسبت نہیں بلکہ نسبت خیر یہ ہے۔

سوال: ہاتن نے مطلق نسبت کا ذکر کیا تھا اور مطلق نسبت، نسبت خبریہ (عکسہ)

اور نسبت تھید یہ دونوں کو عام ہے، لہذا اس سے صرف ایک نسبت مراد لینا ترجیح بلا مرجع ہے جو کہ ناجائز ہے؟

جواب: جناب احباب مشہور ہے اَلْمُطْلَقُ إِذَا أُطْلِقَ يُطْلَقُ عَلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ

کہ مطلق کا جب بھی اطلاق کیا جائے، تو اس کا اطلاق فرد کامل پر کیا جائے، اور نسبت کا فرد کامل، نسبت خبریہ ہے، نہ کہ نسبت تھید یہ، اس لئے یہ مراد لیا گیا ہے۔

النَّسَبُ يُقَالُ لِلنَّسَبِ: سے شارح نے یہ بتایا کہ نسبت خبریہ عام ہے، خواہ ثبوتی ہو یا

سلبیہ دونوں مراد ہیں، اور دونوں کی مثالیں بھی دے دیں، گویا معنی یہ ہوا کہ نسبت

خبریہ خواہ ثبوتی ہو یا سلبیہ، اس کے اعتقاد کا نام تصدیقی ہے، یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ

موضوع و محمول کے درمیان نسبت خبریہ ہے، عام ازیں کہ وہ ثبوتی ہو یا سلبیہ، پس اس

اعتقاد کا نام تصدیقی ہے۔

فائدہ: ثبوتیہ: کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کیلئے ثابت ہے، جیسے یہ

اعتقاد کرنا کہ زید کھڑا ہے۔

☆ **سلبیہ** کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کیلئے ثابت نہیں ہے، جیسے یہ

اعتقاد کرنا کہ زید کھڑا نہیں۔

فائدہ: 1: جب ہم کوئی قضیہ برتتے ہیں تو اس سے ہمیں چار علم حاصل ہوتے

ہیں

(۱) موضوع کا علم (۲) محمول کا علم (۳) اس نسبت کا علم جو محمول کی موضوع کی طرف ہوتی ہے (۴) ہے اور انہیں کے ذریعے اس نسبت کے وقوع کا علم۔ اس چوتھی چیز کو نسبت حکمیہ اور خبریہ اور حکم بھی کہتے ہیں۔

قائدہ ۲- یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے۔

شَرْطُ الشَّيْءِ وَخَارِجُ عَيْنِ الشَّيْءِ شَيْءٌ كِى شَرْطُ شَيْءٍ سِوَا شَيْءٍ خَارِجٍ هُوَ شَيْءٌ۔

شَرْطُ الشَّيْءِ وَخَارِجُ لِحَى الشَّيْءِ شَيْءٌ كِى جِزْءِ شَيْءٍ دَاخِلٍ هُوَ شَيْءٌ۔

قائدہ ۳: حکماء اور امام رازی بخلاف کے ناچین تصدیق کے مرکب اور بسیط ہونے میں اختلاف ہے۔

۱۰ حکماء کہتے ہیں: کہ حکم ہی تصدیق ہے، اور تصوراتِ ملو تصدیق کیلئے شرط ہیں، جز نہیں، لہذا حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے، جب کہ امام رازی بخلاف کے نزدیک حکم اور تصوراتِ ملو کے مجموعے کا نام تصدیق ہے، یعنی حکم کی طرح تصوراتِ ملو بھی تصدیق کے ثبوت کیلئے جزء ہیں، اور تصدیق میں داخل ہیں، لہذا امام رازی بخلاف کے نزدیک تصدیق مرکب ہے، افراض حکماء اور امام رازی بخلاف تصوراتِ ملو اور حکم کو تصدیق کیلئے ضروری مانتے ہیں، لیکن حکماء علی سبیل الشرح اور امام رازی بخلاف علی سبیل الشرح۔

فَلَمَّا اخْتَلَفَ مُنْتَخِبُ الْحُكَمَاءِ الْخ: سے غرض شارح مذکور اختلافی مسئلہ میں معصف بخلاف کا مذہب قرار دیا کرتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ معصف علامہ سعد الدین مختار زانی بخلاف نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے، یعنی حکماء کی طرح معصف بخلاف بھی تصدیق کو بسیط مانتے ہیں، اور یہ ان کا موقف ان کی عبارت سے واضح ہے۔

ذَوِی الْمَقْصُودِ الْمُشْتَغِب: شارح کی اس عبارت پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: امام رازی بخلاف کے ہاں حکم اور تصوراتِ ملو کے مجموعے کا نام تصدیق ہے، جبکہ شارح نے کہا کہ ان کے ہاں حکم اور تصورِ طرفین کے مجموعے کا نام تصدیق ہے ایسا کیوں؟

جواب: ۱- اس عبارت سے فرض شارح فقط بسیط اور مرکب والا اختلاف بیان کرتا ہے کہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ تصدیق کو بسیط نہیں مانتے بلکہ مرکب مانتے ہیں کیا حجت عقلی مذہب مقصور نہیں ہے۔

جواب: ۲: شارح نے تصور حکمیہ کو عقل سلیم پر اعتقاد کرتے ہوئے چھوڑ دیا، کیونکہ بغیر نسبت حکمیہ کے طریق مقصور نہیں ہوتے۔

تَحْسَنًا زَعَمَهُ الْأَنَامُ: شارح کا امام رازی کے موقف کو زعم سے تعبیر کرنا اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ میرے نزدیک امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف کمزور ہے، کیونکہ امام رازی کے نزدیک تصدیق مرکب ہے، اور مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے، اور احتیاج علامت اعتبار ہے، لہذا امام رازی کے موقف سے تصدیق کا اعتباری ہونا لازم آئے گا، حالانکہ تصدیق امر واقعی ہے، اعتباری نہیں۔

فائدہ: نسبت خبریہ کو نسبت حکمیہ اور حکم بھی کہتے ہیں، اور حکم کا اطلاق چار معانی پر ہوتا ہے۔

- (۱) حکم بمعنی نسبت خبریہ۔ (۲) حکم بمعنی محکوم بہ۔ (۳) حکم بمعنی قضیہ۔
- (۴) حکم بمعنی نسبت کے وقوع یا عدم وقوع کا اذعان۔ مثلاً حکماء کے نزدیک آخری معنی تصدیق ہے۔

﴿شرح﴾ وَأَخْصَرَ مَذْهَبَ الْفَلَسَفَةِ حَيْثُ جَعَلَ مُتَعَلِّقَ الْأَذْعَانِ وَالْحُكْمِ الَّذِي هُوَ جُزْءٌ أَخِيرٌ لِلْقَضِيَّةِ هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبَرِيَّةُ النُّجُومِيَّةُ أَوْ الْبَلْغِيَّةُ لَا وَالْفَرْعُ النِّسْبَةُ أَوَّلًا وَقَوْلُهَا وَسَيُسِيرُ إِلَى تَقْلِيدِ أَجْزَاءِ الْقَضِيَّةِ لِيُتَابَعَ الْقَضَاءُ

ترجمہ: ماتن نے حنفیوں کے مذہب کو اختیار کیا ہے، کیونکہ انہوں نے اذعان و حکم کا حلقہ قضیہ کی اس جزو اخیر کو بنایا ہے جو نسبت خبریہ ثبوتیہ ہے یا سلبیہ ہے، اور نسبت تکہید یہ ثبوتیہ کے وقوع کو یا عدم وقوع کو نہیں بنایا، مقرر یہ ماتن قضایا کی بحث میں اجزائے قضیہ کے تین ہونے کی طرف

اشارہ فرمائیں گے۔

تشریح: وَأَعْتَلَّوْا تِلْكَ الْعِصَابَ: سے غرض شارع ایک اختلافی مسئلہ میں باتن کا موقف بیان کرتا ہے، لیکن اس سے پہلے وہ فائدے تمہید آیت کا ضروری ہیں۔

﴿۱﴾ حکماء خواہ حقد میں ہوں یا متاخرین، تصدیق کو ہیبت مانتے ہیں، لیکن ان کا اترائے قضیہ میں اختلاف ہے۔ حکمائے حقد میں کے نزدیک اترائے قضیہ تمہیں ہیں۔

(۱) موضوع (۲) محمول (۳) نسبت خبریہ (خواہ اجمالی ہو یا سلی)

اور حکمائے متاخرین کے نزدیک اترائے قضیہ چار ہیں، تین تو یہی ہیں جو ماقبل میں مذکور ہوئے، لیکن ان کے ساتھ وہ (متاخرین) ایک اور جز، نسبت تھیید یہ کو بھی جز و قضیہ مانتے ہیں، جسکے اندر شک اور تردد ہوتا ہے اسے (نسبت یمن یمن بھی کہا جاتا ہے) اور وہ اشکوں میں ہوتی ہے، اور ترتیب میں موضوع و محمول کے بعد اور نسبت خبریہ سے پہلے ہوتی ہے، اس کی (نسبت تھیید یہ کی) تعریف یہ ہے کہ محمول کو بتاویل مصدر کر کے اس کی اضافت موضوع کی طرف کی جائے،

مثلاً: قَامَ زَيْدٌ فَيَسْتَمِ فِي اِجْرَائِهِ قَضِيَّةٍ فِي تَرْتِيبِ عَمَلِ الْخَارِجِيْنَ يَوْمَ كَذَا (موضوع) قائم (محمول) قیام زید (نسبت تھیید یہ) وقوع قیام زید (نسبت خبریہ) ہے۔

﴿۲﴾ حکماء خواہ حقد میں ہوں یا متاخرین، دونوں نسبت خبریہ کو مانتے ہیں، لیکن ان کے درمیان اظہار میں فرق ہے، متاخرین چونکہ موضوع و محمول کے بعد نسبت تھییدی کو مانتے ہیں، ان کے ہاں نسبت خبریہ کا تعلق نسبت تھیید یہ کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً: قَامَ زَيْدٌ فَيَسْتَمِ فِي تَرْتِيبِ عَمَلِ الْخَارِجِيْنَ يَوْمَ كَذَا (موضوع) قائم زید نسبت تھییدی ہے تو اسی قیام زید کا وقوع نسبت خبریہ ہے، جسے وہ (متاخرین) وَقَوْعُ الْحَسْبَةِ التَّقْيِيْدِيَّةِ (اجمالی صورت میں) اور لَا وَقَوْعُ الْحَسْبَةِ التَّقْيِيْدِيَّةِ (سلی صورت میں) سے تعبیر کرتے ہیں، جبکہ حکماء حقد میں نسبت تھیید یہ کو مانتے ہی نہیں، تو ان کے نزدیک موضوع و محمول کے درمیان فقط نسبت خبریہ ہوتی ہے جسے وَقَوْعُ الْحَسْبَةِ اور لَا وَقَوْعُ الْحَسْبَةِ سے تعبیر کرتے ہیں۔

نوٹ: انہی سینا سے پہلے والے حکماء حقد میں کہلاتے ہیں اور ان کے بعد والے متاخرین کہلاتے ہیں۔

مذکورہ تمہید کے بعد:

وَ اخْتَارَ مَذْهَبَ الْقَدَمَاءِ الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے اجرائے قضیہ کے سلسلے میں حقد میں کے مذہب کو اختیار کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے الاغان و حکم کا حعلق قضیہ کی جزء اخیر کو قرار دیا ہے، جو کہ نسبت خبریہ ہے لیکن اگر وہ (ماتن) متاخرین کے مذہب کو اپناتے تو الاغان و حکم کا حعلق نسبت خبریہ کو نہ بناتے، بلکہ وقوع نسبت تمہید یہ یا لا وقوع نسبت تمہید یہ کو بناتے، اور یوں کہتے کہ اِنْ تَحْبَانِ اِذْ عَلَيْنَا لَوْ فَوُجِئَ النَّسَبَةُ النَّفْسِيَّةُ اَوْ لَا وَفَوُجِئَهَا حَالًا تَكُنْ اِيَّا نَحْنِ، کیونکہ اس طرح کہنے سے ان کو نسبت تمہید یہ مائی پڑتی، اس لئے کہ وقوع نسبت تمہید یہ تب ثابت ہوگا، جب نسبت تمہید یہ مائی جائے۔

هُوَ جُزْءٌ اَعْيُوْ لِلْقَضِيَّةِ هُوَ النَّسَبَةُ الْخَبَرِيَّةُ: شارح کی اس مہارت پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: هُوَ جُزْءٌ اَعْيُوْ لِلْقَضِيَّةِ کی تفسیر هُوَ النَّسَبَةُ الْخَبَرِيَّةُ سے کرنا درست نہیں، کیونکہ قضیہ کا جزء اخیر جس طرح نسبت خبریہ ہوتی ہے، اسی طرح نسبت اتصال و انفصال بھی ہوتی ہے، جو کہ قضیہ شرطیہ میں پائی جاتی ہے، لہذا یوں کہنا چاہے قَدْ هُوَ النَّسَبَةُ الْخَبَرِيَّةُ وَ نَسَبَةُ الْاِتِّصَالِ وَ الْاِنْفِصَالِ یعنی قضیہ کا جزء اخیر نسبت خبریہ (خواہ شکی ہو یا سلمیہ) اور نسبت اتصال و انفصال ہے۔

جواب: 1- اس تفسیر سے قضیہ کی جزء اخیر کا حصر مراد نہیں، بلکہ نسبت تمہید یہ کی نفی کرنا ہے۔

جواب: 2- نسبت خبریہ قضیہ حلیہ میں ہوتی ہے، جبکہ نسبت اتصال و انفصال قضیہ شرطیہ متصل و متصلہ میں ہوتی ہے، جبکہ قضیہ شرطیہ 'قضیہ حلیہ کی فرع ہے، کیونکہ پہلے قضیہ حلیہ ہوتا ہے پھر لہذا اتصال و انفصال داخل کر کے شرطیہ بنایا جاتا ہے، شارح

نے یہاں پر اصل قضیہ کی نسبت کو بیان کیا ہے، اور فروع قضیہ کی نسبت کو اصل قضیہ کی نسبت پر قیاس کرتے ہوئے چھوڑ دیا گیا ہے۔

وَسَيُفَضِّلُ إِلَى تَقْلِيلِ الْخ: سے غرضی شارح اپنے آپ پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: قول: **إِنْ عَمَّا** اِذْ عَمَّا اِلِلْيَسْبَةِ قَضِيَّہِ کے عین اجزاء ہونے کی دلیل تو نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ مضاف اور معطوف محذوف ہو، اور اصلاً عبارت یوں ہو کہ **إِنْ عَمَّا اِذْ عَمَّا اِلِلْيَسْبَةِ قَضِيَّہِ نَوْ لَا وَلَوْ عَمَّا** تو اس طرح مضاف کے نزدیک بھی اجزاء قضیہ چار ہوں گے۔

جواب: باتن نے قضایا کے باب میں اجزاء قضیہ کے عین ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، لہذا مضاف یہاں محذوف نہیں ہو سکتا۔

سوال: اجزائے قضیہ؟ اختلاف کیوں ہے؟

جواب: نکل از جواب دو باتیں ذہن نشین کرنا ضروری ہیں۔

(۱) علم اور معلوم حمد بالذات ہیں۔ (۲) **اَمْشَوْحًا اَلْمُفْعُولُ مُنْفَعِلًا** (حمد کا حمد بھی حمد ہوتا ہے)

جواب: اجزائے قضیہ میں اختلاف کا باعث ایک اور اختلاف ہے، جو حکمائے حقد میں اور متاخرین کے مابین ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر قضیہ میں شک پیدا ہو (جو کہ قسم تصور ہے) تو اس تصور کا حلق کس نسبت سے ہوگا؟

حکمائے متاخرین کہتے ہیں: کہ ان تصورات اور بود (شک، وہم، خیل، بخذیب) کا حلق نسبت خبریہ سے ہو نہیں سکتا، کیونکہ نسبت خبریہ کا حلق تصدیق ہوتی ہے، اگر تصور کا حلق بھی نسبت خبریہ کو قرار دیں تو پھر تصور اور تصدیق کا حمد بالذات ہونا لازم آئے گا (حالانکہ یہ باطل ہے) کیونکہ تصدیق کا معلوم یعنی وہ چیز کہ جس سے تصدیق کا حلق ہوا کرتا ہے، وہ نسبت خبریہ ہے، لہذا مذکورہ قاعدے (علم اور معلوم حمد بالذات ہیں) کے تحت تصدیق اور نسبت خبریہ حمد بالذات ہیں۔

اب اگر تصور کا تعلق بھی نسبت خبریہ سے جوڑ دیں، تو تصور اور نسبت خبریہ کا ماقبل کی طرح اتحاد بالذات ہونا لازم آئے گا، کیونکہ تصور کا اتحاد اس نسبت خبریہ سے ہو گیا، کہ جس سے اتحاد تصدیق کا ہے، یعنی تصدیق کا متحد نسبت خبریہ ہے، اور نسبت خبریہ کا متحد تصور ہے، اور مناطقہ کا مشہور و معروف ضابطہ ہے کہ **مُتَّحِدُ الْمُتَّحِدِ مُتَّحِدٌ** کہ متحد کا متحد بھی متحد ہوتا ہے اس ضابطہ کے تحت تصور اور تصدیق ایک ہو گئے، یعنی وہ تصور جو تصدیق کے متحد (نسبت خبریہ) کا متحد تھا وہ تصدیق کا متحد ہو گیا، الفرض مکمل، تاخرین کے نزدیک تصورات اربعہ کا تعلق نسبت خبریہ سے ہو نہیں سکتا، کیونکہ ان کے ہاں نسبت خبریہ کے علاوہ ایک اور نسبت کی ضرورت ہوگی، جس کے ساتھ تصور کا تعلق ہو سکے، وہ نسبت تعقید یہ ہے، جسے نسبت بین بین بھی کہتے ہیں، تو اس طرح تصور اور تصدیق کا متحد ہونا لازم نہیں آئے گا۔

جبکہ حکمائے متقدمین کہتے ہیں کہ جس وقت تصور کا تعلق نسبت خبریہ سے ہوگا، اس وقت تصدیق کا تعلق نسبت خبریہ سے نہیں ہوگا، اور جب تصدیق کا تعلق ہوگا تو تصور کا تعلق نہیں ہوگا، **وَيَحْتَاحُ الْمُحَاكِمِينَ** تو تب ہو کہ جب نسبت خبریہ کا تعلق یک وقت دونوں سے ہو، حالانکہ تعلق ایک وقت میں دونوں سے نہیں ہوتا۔

﴿شرح﴾ **لَوْلَا وَلَا قَتَصُورٌ سَوَاءٌ كَانَ إِفْرَادًا أَمْ لَا أَوْ أُجِدَّ كَتَصُورٌ زَيْدٌ أَوْ لَا مَوْزِعَةً لَذِي يَلْزَمُ النَّسْبَةَ كَتَصُورٌ زَيْدٌ وَعَمْرٍو أَوْ مَعَ نِسْبَةٍ غَيْرِ نَسْبَةِ كَتَصُورٌ غُلَامٌ زَيْدٌ أَوْ نَسْبَةٍ إِنْشَائِيَّةٍ كَتَصُورٌ إِخْرِبٌ أَوْ غَيْرِيَّةٍ مُلَوَّنَةٍ بِإِفْرَادٍ غَيْرِ إِذْ غَائِبَتِ كَتَايِي صُورَةٌ التَّخْيِيلِ وَالْثَلَاثِ وَالْوَحْمِ**

ترجمہ: ماتن کا قول **وَلَا قَتَصُورٌ** خواہ امر واحد کا ادراک ہو چھے زید کا تصور، یا بغیر نسبت کے امور مشددہ کا (ادراک ہو) چھے زید اور عمرو کا تصور، یا نسبت غیر نامہ کے ساتھ (ادراک ہو) چھے غلام زید کا تصور، یا نسبت نامہ انشائیہ کے ساتھ چھے اخرب کا تصور، یا (ادراک ہو) اس

نسبت خبریہ کے ساتھ کہ جس کا ادراک کیا گیا ہو غیر از حافی اوراک کے ساتھ، جس طرح کہ تجل، شک اور ہم کی صورت میں ہے۔

تشریح: سَوَاءٌ تَكُنْ اَفْرَاقًا اَوْ اَحَدًا سے غرض شاذ اقسام تصور بیان کرنا ہے۔ نقل از بیان اقسام تصور ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

☆ اصلاً ظم کی سولہ (16) اقسام ہیں، جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

۱ حس، تجل، توہم، تعقل، مرکب ناقص، مرکب انتہائی، تجل، ہم، شک، تخریب، یمن، جمل مرکب، تجلید، یمن، یمن، ظم، یمن، حق، یمن۔

☆ ان کی وجہ حس یہ ہے، کہ معلوم چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی، مفرد ہوگی یا مرکب ہوگی، مفرد ہوگی تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگی، کلی ہوگی یا جزئی ہوگی، جزئی ہوگی تو پھر دو حال خالی نہیں ہوگی، محسوس مبصر ہوگی یا معقولی ہوگی، اگر جزئی محسوس مبصر ہوگی تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگی، اسکا ادراک حواس ظاہرہ سے ہوگا یا حواس باطنہ سے، اگر جزئی محسوس مبصر کا ادراک حواس ظاہرہ سے ہو، تو اسے احصا میں کہتے ہیں، مثلاً خالد کو دیکھ کر خالد کا ظم احصا ہے، اور ادراک حواس باطنہ سے ہو، تو اسے تسخیل کہتے ہیں، مثلاً آپ نے خالد کو دیکھا اور وہ چلا گیا پھر کسی نے خالد کے متعلق پوچھا، آپ نے اس کے متعلق سوچا، تو جو خالد کی تصویر ذہن میں آئے، وہ خالد کا تجل ہے۔

اور اگر معلوم چیز مفرد جزئی ہے، لیکن محسوس مبصر نہیں بلکہ معقولی ہے، تو اسے توہم کہتے ہیں، مثلاً خالد کی محبت یہ مفرد جزئی اور معقولی ہے۔ اگر معلوم چیز کلی ہے تو اسے تعقل کہتے ہیں، مثلاً نفس و حسد کا عام مفہوم، لیکن اگر معلوم چیز مرکب ہے تو دو حال سے خالی نہیں ہوگی وہ مرکب تام ہوگی یا مرکب ناقص، اگر مرکب ناقص ہے تو پانچویں قسم، اور تام ہے، تو پھر دو حال سے خالی نہیں، تام خبری ہوگی یا انتہائی اگر انتہائی ہے تو پانچویں قسم، اگر خبری ہے تو دو صورتیں ہیں کہ ہم لگا یا گیا ہے یا نہیں، اگر نہیں لگایا گیا تو تسخیل، اور لگایا گیا ہے تو تین صورتیں ہیں، کہ ہم چاہا ہوگا، یا جھوٹا

ہوگا، یا دونوں احتمال ہو گئے، اگر جھوٹا ہو تو تکذیب، اگر دونوں احتمال ہوں، تو پھر دو صورتیں ہیں کہ دونوں احتمال برابر ہوں گے، یا ایک جانب رائج اور ایک جانب مرجوح، اگر دونوں احتمال برابر ہوں، تو اسے شک کہتے ہیں، لیکن اگر ایک جانب رائج اور ایک جانب مرجوح ہو، تو جانب رائج کو ظن، اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں، اور اگر حکم سچا ہے، تو پھر دو صورتیں ہوں گی، کہ حکم واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں، اگر نہیں تو جھل مرکب، اور اگر ہے تو اسے جزم کہتے ہیں، پھر جزم دو حال سے خالی نہیں، کہ تفکیک مظہر سے لڑاں ہوگا یا نہیں، اگر ہوگا تو اسے تقلید کہتے ہیں، اور اگر نہ ہو تو اسے یقین و اذعان کہتے ہیں، پھر یقین کی تین صورتیں ہیں، یا مشاہدے سے ہوگا، یا جاننے سے ہوگا، یا تجربہ سے ہوگا، اگر مشاہدے سے ہو تو اسے عین الیقین کہتے ہیں، اگر جاننے سے ہو تو اسے علم الیقین کہتے ہیں، اور اگر تجربہ سے ہو تو اسے حق الیقین کہتے ہیں، مثلاً کسی نے کہا کہ آگ جلاتی ہے کسی نے سن کر مان لیا اسے علم الیقین کہتے ہیں، کسی نے آگ کو جلاتے ہوئے دیکھ کر مانا، اسے عین الیقین کہتے ہیں، اور اگر اس نے کوئی چیز آگ میں ڈال کر جل جانے سے مانا، اسے حق الیقین کہتے ہیں۔

نوٹ: ان سولہ (16) اقسام علم میں سے ابتدائی نو (9) اقسام تصورات ہیں اور بقیہ سات (7) اقسام میں سے چھ تصدیقات ہیں، لیکن تکذیب کے متعلق اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ تصور ہے، کیونکہ اس میں حکم جھوٹا ہوتا ہے، بعض نے کہا کہ تکذیب تصدیق میں داخل ہے کیونکہ حکم ہے تو سبکی، خواہ جھوٹا ہی۔

مَسْأَلَةٌ ثَمَانِيَّةٌ اَلْفَرَاغُ اَلْمَخْرُجُ: سے غرض شارح اقسام تصور کو بیان کرتا ہے، یا در ہے کہ اقسام تصور نو (9) ہیں جیسا کہ ماقبل میں گزرا، شارح اُن اقسام سے کہ وہ صریح یا ناج (5) صورتوں کے تحت بیان کر دیئے۔

شارح کہتے ہیں کہ تصور دو حال سے خالی نہیں، یا امر واحد کا ہوگا، یا امور متحدہ کا، اگر امر واحد کا ہو تو یہ پہلی قسم، اگر امور متحدہ کا ہو، تو پھر دو حال سے خالی نہیں،

نسبت کے ساتھ ہوگا، یا بغیر نسبت کے ہوگا، اگر نسبت کے بغیر ہو تو دوسری قسم، جیسے زید و عمر کا قصور اور اگر نسبت کے ساتھ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں، وہ نسبت تامہ ہوگی یا نسبت ناقصہ، اگر نسبت ناقصہ ہے تو تیسری قسم، جیسے غلام زید (مربک اضافی) کا قصور اور اگر نسبت تامہ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں کہ وہ نسبت تامہ خبریہ ہوگی یا انشائیہ ہوگی اگر انشائیہ ہو تو چوتھی قسم جیسے انحراب (صیغہ امر) کا قصور، اور اگر نسبت خبریہ ہو تو پھر دو صورتیں ہیں، کہ وہ نسبت خبریہ اذعان ہوگی، یا بغیر اذعان، اگر بغیر اذعان ہو تو پانچویں قسم، اور اگر اذعان ہو تو تصدیق ہے۔ گویا کہ تصدیق کے لئے چار چیزیں شرط ہیں۔

(۱) نسبت ہو (۲) نسبت تامہ ہو (۳) وہ نسبت تامہ خبریہ ہو (۴) نسبت تامہ

خبریہ کا اعتقاد ہو۔

اب رہی یہ بات ! کہ صورت کی مذکورہ اقسام تعداد پانچ صورتوں کے تحت کیسے ہوگی؟ تو وہ اس طرح دوسری صورت (نسبت نہ ہو) کے تحت صورت کی چلی چار قسمیں داخل ہوں گی (احساس، تخیل، توہم، عقل) کیونکہ ان میں سرے سے نسبت ہی نہیں ہوتی، تیسری قسم (نسبت ناقصہ ہو) کے تحت مرکب ناقص داخل ہو گیا، چوتھی قسم (نسبت تامہ انشائیہ ہو) کے تحت مرکب انشائی داخل ہو گیا، اور پانچویں قسم (نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو) کے تحت تخیل، توہم اور شک داخل ہو گیا۔

یہاں کشیں ! کہ شارح علامہ مہدائدی نے مسوائف نگاہی افواضا

الخ: سے جو کہ کہا ہے اس سے نفی کی تین صورتیں ہو گئیں۔

(۱) سرے سے نسبت ہی نہ ہو تو اس میں صورت کی چلی چار قسمیں داخل ہوں گی (احساس، تخیل، توہم، عقل)

(۲) نسبت تامہ خبریہ نہ ہو، تامہ نہ ہو اس سے مرکب ناقص داخل ہو گیا، اور خبریہ نہ ہو اس سے مرکب انشائی داخل ہو گیا۔

(۳) نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو اس سے تخیل، توہم، اور شک تینوں قسمیں داخل ہو گئیں۔

﴿متن﴾ وَتَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُورَةِ الضَّرُورَةُ وَالْإِكْتِسَابُ بِالنَّظَرِ
ترجمہ: اور وہ دونوں (تصور و تصدیق) بدلتے ضرورت اور اکتساب بال نظر
سے حصہ لیتے ہیں۔

تشریح: وَتَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُورَةِ الخ سے غرض اہل تصور و تصدیق کی تقسیم
ضروری و نظری کی طرف کرنا ہے،

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَتَقْتَسِمَانِ هَذَا الْإِسْتِمَارُ بِمَعْنَى أَخَذَ الْقِسْمَةَ عَلَى
مَا فِي الْأَسَاسِ أَيْ يَقْتَسِمُ النَّصُورُ وَالتَّصْدِيقُ كُلًّا مِنْ وَضْعِي
الضَّرُورَةِ أَيْ الْخُصُولِ بِالنَّظَرِ وَالْإِكْتِسَابِ أَيْ الْخُصُولِ
بِالنَّظَرِ فَيَأْخُذُ النَّصُورُ قِسْمَيْنِ الضَّرُورَةِ فَيَكُونُ ضَرْبًا مَوْجُودًا
مِنَ الْإِكْتِسَابِ فَيَكُونُ غَسْبًا وَتَحَدُّ الْخَالِ فِي التَّصْدِيقِ
ترجمہ: اہل تصور و تصدیق کے اقسام حصہ لینے کے معنی میں ہے،
اس بناء پر جو اساس کتاب میں ہے یعنی تصور اور تصدیق ضرورت یعنی نظرو
فکر کے بغیر حاصل ہوتا اور اکتساب یعنی نظرو فکر کے ساتھ حاصل ہوتا،
دونوں و سطوں میں سے ہر ایک سے حصہ لیتے ہیں، پس تصور ضرورت کا
حصہ حاصل کر کے ضروری بن جاتا ہے، اور اکتساب کا حصہ لے کر کسی بن
جاتا ہے، اور یہی حال تصدیق کا ہے۔

تشریح: الْإِسْتِمَارُ بِمَعْنَى أَخَذَ الخ: سے غرض شارح متن پر ہونے والے
اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: قَوْلُهُ اٰهْلُ التَّصْدِيقِ اِلْقَامٌ سَعْدٌ، اور اقسام الی کے واسطے سے
تصدیق ہوتا ہے، جبہ تصدیق نہیں ہوتا، جبکہ اہل نے جبہ تصدیق کیا ہے، جو کہ درست
نہیں ہے، لہذا اہل کو چاہے تھا کہ یوں کہتے وَتَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُورَةِ إِلَى الضَّرُورَةِ
وَالْإِكْتِسَابِ بِالنَّظَرِ۔

جواب: اقسام جبہ تصدیق ہوتا ہے، کیونکہ تصدیق کی کتاب اساس میں اس کا

معنی **اَنْشَأَ لِقَائِهِمْ** (حصہ پکڑنا) ہے، اور اخذ خلع متعدی ہوتا ہے، لہذا اخذ جس کا (اقتسام) معنی ہے، وہ بھی خلع متعدی ہوگا۔

فائدہ: بعض لوگوں نے مذکورہ سوال کا جواب یہاں دیا ہے کہ ضرورت اور کتاب منصوب بزرع الکافض ہیں، یعنی اصلاً یہ الی حرف چار کے ساتھ تھے پھر حرف جر کو حذف کر کے ان کو منصوب پڑھتے ہیں۔

آئی بتقسیم التصور والتقسیم الخ: سے غرض شارح قول ماتن بتقسیم الخ غیر حشر کا مرجع بیان کرتا ہے، کہ اس کا مرجع تصور اور تصدیق ہے۔

تکالیف و ضعی التصور و الخ: سے غرض شارح ایک دم کا ازالہ کرتا ہے۔
۵۵۹: یہ ہوتا تھا کہ ماتن کے قول **وَبِتَقْسِيمَانِ بِالتَّصَوُّرِ وَخ** (تصور اور تصدیق بدلتی ضرورت و کتاب کی طرف منقسم ہوتے ہیں) کا مطلب شاید یہ ہو کہ تمام تصور ضروری ہوں، اور تمام تصدیق نظری ہوں، یا اس کے برعکس (تمام تصور نظری ہوں اور تمام تصدیق ضروری ہوں) ہوں، اور تصور و تصدیق میں سے ہر ایک ضروری و نظری نہ ہو۔

جواب: شارح علامہ عبداللہ بن دبی کہتے ہیں، کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک وصف بالضرورت، اور وصف کتاب بالظہر سے حصہ لیتے ہیں، جو تصور ضرورت سے حصہ لے گا وہ ضروری بن جائے گا، اور جو کتاب سے حصہ لے گا وہ کسی بن جائے گا، اسی طرح جو تصدیق ضرورت سے حصہ لے گی وہ تصدیق ضروری بن جائے گی، اور جو تصدیق کسب سے حصہ لے گی وہ تصدیق کسی بن جائے گی۔

آئی الخ حصول بلا نظر: سے شارح نے ضرورت کا معنی بتا دیا کہ نظر و فکر کے بغیر حصول کو ضرورت کہتے ہیں۔

آئی الخ حصول بلا نظر: سے شارح نے کتاب کا معنی بتا دیا کہ نظر و فکر کے ساتھ حصول کو کتاب کہتے ہیں، نیز ضرورت و کتاب کی تعریف سے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ ضرورت و کتاب کے دو میان قائل عدم و کمال ہے، کتاب

وجودی چیز ہے، اور ضرورت عدلی چیز ہے۔

﴿شرح﴾ فَاَلَمْ تَكُنْ تُكْوِرُ فِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ صَرِيحًا هُوَ اِنْقِسَامُ
الضَّرُورَةِ وَالْاِنْحِسَابِ وَيُعَلِّمُ اِنْقِسَامُ كُلِّ مِنَ التَّصَوُّرِ وَالْقَصْدِ
اِلَى الضَّرُورَةِ وَالْاِنْحِسَابِ جِهَتًا وَكَيْفَاةً وَهِيَ اَبْلَغُ وَاَحْسَنُ مِنْ
الصَّرِيحِ

ترجمہ: میں اس عبارت میں صراحت جو مذکور ہے، وہ ضرورت و انکساب کا
تقسیم ہونا ہے، اور تصور و قصد حق میں سے ہر ایک کا ضروری و کسی کی طرف
تقسیم ہونا ضمناً اور کتابیہ معلوم ہو رہا ہے، اور کتابیہ زیادہ بلیغ اور زیادہ حسن
والا ہوتا ہے صراحت سے۔

تشریح: فَاَلَمْ تَكُنْ تُكْوِرُ فِي هَذِهِ سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک
اعتراف کا جواب دینا ہے۔

اعتراف: باتن نے جو تصور اور قصد حق کی تقسیم کی ہے، اس سے صراحت تو یہ معلوم
ہوتا ہے، کہ یہ تقسیم ضرورت اور انکساب کی ہے، اس لیے کہ باتن نے کہا ہے کہ تصور اور
قصد حق دونوں ضرورت اور انکساب سے حصہ پکڑتے ہیں، تو جب ضرورت کا ایک حصہ
تصور نے اور ایک حصہ قصد حق نے پکڑا، اس طرح انکساب کا ایک حصہ تصور نے پکڑا،
اور ایک حصہ قصد حق نے، تو اس طرح ضرورت کے بھی دو حصے ہو گئے، اور انکساب کے
بھی دو حصے ہو گئے، لہذا یہ تقسیم ضرورت اور انکساب کی ہوئی نہ کہ تصور اور قصد حق کی؟

جواب: صراحت تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تقسیم ضرورت اور انکساب کی ہے، لیکن
ضمناً اور کتابیہ تصور اور قصد حق کی تقسیم ہونا بھی معلوم ہوتا ہے، ضمناً اور کتابیہ ایسے کہ
ضرورت اور انکساب کی تقسیم تصور اور قصد حق کی طرف چپ ہوگی، جب تصور اور قصد حق
کی تقسیم ضرورت اور انکساب کی طرف ہوگی، یعنی تصور اور قصد حق کی تقسیم ضرورت و انکساب
کی طرف ہوئے بغیر ضرورت و انکساب کی تقسیم تصور و قصد حق کی طرف نہیں ہو سکتی۔ گویا
ضرورت و انکساب کی تقسیم تصور و قصد حق کی طرف ملزم ہے، اور تصور و قصد حق کی تقسیم

ضرورت و اکتساب کی طرف لازم ہے، پس ایساں پر ماتن نے طرہم بول کر لازم مراد لیا ہے۔

وہی اَکْبَلُ وَ اَحْسَنُ الع: سے غرض شائع ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: عموماً تصور اور قصد حق کی تقسیم ضرورت و اکتساب کی طرف مراحط ہوتی ہے
ماتن نے کتابیہ کیوں کی؟

جواب: اَلْكِتَابِيَةُ اَكْبَلُ وَ اَحْسَنُ مِنَ الصُّرُوحِ عِنْدَ النَّصَّاحِ یعنی فصحاء کے
ہاں اصراحت کی نسبت کتابیہ کے اعداد زیادہ حسن اور زیادہ بلاغت ہوتی ہے، اس لیے
ماتن نے یہ تقسیم کتابیہ کی ہے۔

رہی یہ بات (کہ کتابیہ اَکْبَلُ وَ اَحْسَنُ کیوں ہے؟

جواب: چونکہ کتابیہ میں غور و غوض کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے، اور مشقت اٹھانی
پڑتی ہے، اور مشقت سے حاصل ہونے والی چیز کی قدر زیادہ ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِالصُّرُورَةِ بِمَا يُشَارُ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الْمُسَمَّاةَ بِتَكْنِيَةٍ لَا
تَحْتَاجُ إِلَى تَحْشِيمٍ لِأَسْبَدَلِ لِي كَمَا أَرْتَكِبُهُ الْقُرْآنُ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا إِذَا
رَجَعْنَا إِلَى وَجْهِهَا وَجَدْنَا مِنَ الصُّرُورَةِ مَا هُوَ حَاصِلٌ لَهَا بِأَنَّ
نَظَرَ مَحْصُولِ الْحَرَاةِ وَالْبَرُوْقَةِ وَمِنْهَا مَا هُوَ حَاصِلٌ لَهَا بِالنَّظَرِ
وَالْفِكْرِ مَحْصُولُ حَقِيقَةِ الْمَلِكِ وَالْبَحْرِ وَكَذَا مِنَ التَّصْدِيقَاتِ مَا
يَحْصُلُ بِمَا نَظَرَ كَالْتَصْدِيقِ بِأَنَّ الشَّمْسَ مُشْرِقَةٌ وَ النَّارُ مُخْرِقَةٌ
وَمِنْهَا مَا يَحْصُلُ بِالنَّظَرِ كَالْتَصْدِيقِ بِأَنَّ الْعَالَمَ خَالِدٌ وَ الصَّاعِ
مَوْجُودٌ

ترجمہ: معنی کا قول بِالصُّرُورَةِ: اشارہ ہے اس امر کی طرف، کہ بے
شک یہ تقسیم درست ہے، جوہر کل کی تکلیف اٹھانے کی حاجت نہیں ہے، جیسا
کہ قوم (مناظر) اس کا ارتکاب کیا ہے، اور یہ اس لیے کہ بے شک جب
ہم اپنے دھیان کی طرف رجوع کرتے ہیں، تو ہم بعض تصورات اپنے

پاتے ہیں جو ہمیں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ گرمی اور سردی کا تصور، اور کچھ ان میں سے وہ جو ہمیں حاصل ہوتے ہیں نظر و فکر کے ساتھ، جیسا کہ فرشتہ اور جن کی حقیقت کا تصور، اور اسی طرح تصدیقات میں سے کچھ وہ ہیں جو ہمیں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہوتی ہیں، جیسا کہ اس بات کی تصدیق کہ سورج روشن ہے، اور آگ جلانے والی ہے، اور ان میں سے کچھ وہ ہیں جو نظر و فکر کے ساتھ حاصل ہوتی ہیں، جیسا کہ اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے اور صالح موجود ہے۔

تشریح: إِنَّمَا نَزَّلْنَا إِلَىٰ كُنْ هَٰذَا الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔

فصل الاسوال ایک ضروری فائدہ ملاحظہ فرمائیں، متن میں مذکور لفظ بِالنَّظَرِ وَرَدِی کے دو معنی ہیں اور دونوں کا استعمال یہاں پر صحیح ہے۔

(1) بِالنَّظَرِ وَرَدِی بمعنی بداعی: (واضح ہونا) مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق واضح طور پر ضروری اور نظری کی طرف تقسیم ہوتے ہیں۔

(2) بِالنَّظَرِ وَرَدِی بمعنی وجوب: اور اب مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق وجوبی طور پر ضروری اور نظری کی طرف تقسیم ہوتے ہیں۔

سوال: ماتن نے تصور اور تصدیق کی تقسیم کرتے ہوئے بِالنَّظَرِ وَرَدِی کی قید کیوں لگائی؟

جواب: ماتن نے اس قید کے ذریعے ان لوگوں کا رد کر دیا ہے، جنہوں نے اس تقسیم کو ثابت کرنے کے لئے استدلال سے کام لیا ہے، ماتن نے کہا کہ یہ تقسیم بدیہی ہے استدلال کی حاجت نہیں ہے۔

وَقَالُوا لَا تَزَالُ تَطَاوُلُ بِالْخ: سے غرض شارح اس تقسیم کے بدیہی ہونے پر دلیل دیتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ تقسیم بدیہی ہے، اس طرح کہ اگر ہم اپنے من میں

جہانگیر، تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ بعض تصورات اور تصدیقات ایسے بھی ہیں، جو بچوں کو بھی حاصل ہو جاتے ہیں، حالانکہ ان میں فکر کی صلاحیت نہیں ہوتی اور بعض ایسے بھی ہیں، جو بڑوں کو بھی نظروں فکر کے بغیر حاصل نہیں ہوتے، مثلاً سردی اور گرمی کا تصور، تصور ضروری و بدیہی ہے، اور فرشتہ اور جن کا تصور، تصور نظری و کہی ہے۔ اسی طرح آگ گرم ہے کی تصدیق، تصدیق ضروری و بدیہی ہے، اور عالم حادث ہے کی تصدیق، تصدیق نظری و کہی ہے۔

﴿متن﴾ وَهُوَ مُلَاخِظَةُ الْمَعْقُولِ لِتَحْصِيلِ الْمَجْهُولِ
ترجمہ: اور وہ (نظروں فکر) معقول کو ملاحظہ کرتا ہے مجہول کو حاصل کرنے کے لیے۔

تشریح: وَهُوَ مُلَاخِظَةُ الْع: سے فرض: اتن نظروں فکر کی تہریف کرتا ہے۔
﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَهُوَ مُلَاخِظَةُ الْمَعْقُولِ بِأَيِّ النَّظَرِ تَوَجُّهُ النَّفْسِ
نَحْوَ الْأَمْرِ الْمَعْلُومِ لِتَحْصِيلِ أَمْرٍ غَيْرِ مَعْلُومٍ
ترجمہ: اتن کا قول وَهُوَ مُلَاخِظَةُ الْمَعْقُولِ: یعنی نظروں نفس کا متوجہ ہونا
بر معلوم کی طرف امر غیر معلوم کو حاصل کرنے کے لیے۔

تشریح: أَيْ النَّظَرُ تَوَجُّهُ النَّفْسِ الْع: سے شارح کی قصد افراض ہیں: جنہیں
ترجمہ سے ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) النَّظَرُ: سے شارح نے نحو ضمیر کا مرجع بیان کر دیا۔ (۲) تَوَجُّهُ سے ملاحظہ
کا معنی بتا دیا۔

(۳) النَّفْسِ: سے شارح نے قول اتن مُلَاخِظَةُ الْمَعْقُولِ میں اضافت بتا دی،
کہ مُلَاخِظَةُ الْمَعْقُولِ میں مصدر کی اضافت معقول کی طرف ہے، واپر مصدر کا فاعل
النَّفْسُ ہے جو کہ ملاحظہ ہے۔

(۴) متن میں الْمَعْقُولِ اور الْمَجْهُولِ دونوں صفت کے معنی ہیں، اور ہر صفت
کا کوئی ذکر کی موصوف ہوتا ہے، شارح نے بتا دیا کہ ان کا موصوف افعال الآخر ہے۔

(۵) الْمَعْلُومُ سے الْمَعْقُولِ کا معنی، اور غَیْرِ مَعْلُوم سے الْمَعْقُولِ کا معنی بتا

دیا۔

﴿شرح﴾ وَفِي الْعُدُولِ عَنْ لَفْظِ الْمَعْلُومِ إِلَى الْمَعْقُولِ قَوْلُهُ مِنْهَا
التَّحَرُّزُ عَنْ إِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي التَّعْرِيفِ وَمِنْهَا التَّنْبِيْهُ
عَلَى أَنَّ الْفِكَرَ إِنَّمَا يَجْرِي فِي الْمَعْقُولَاتِ أَيْ الْأُمُورِ الْكُلِّيَّةِ
الْحَاصِلَةِ فِي الْعَقْلِ بِذَوْنِ الْأُمُورِ الْجُزْئِيَّةِ لِأَنَّ الْجُزْئِيَّ لَا يَتَكُونُ
كَامِبًا وَلَا مُكْتَسَبًا وَمِنْهَا رِجَالَةُ السَّجْعِ

ترجمہ: اور لفظ معلوم سے معقول کی طرف عدول کرنے میں کئی فوائد ہیں،
ان میں سے (ایک فائدہ) تعریف میں لفظ مشترک کے استعمال سے بچنا
ہے، اور ان میں سے (دوسرا فائدہ) اس بات پر حسیہ کرنا ہے کہ لفظ
معقولات میں جاری ہوتی ہے، یعنی امور کلیہ میں جو عقل میں حاصل ہونے
والے ہیں، نہ کہ امور جزئیہ میں، کیونکہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے، اور نہ ہی
مکتسب، اور ان میں سے (تیسرا فائدہ) تنبیہ کی رہایت ہے۔

تشریح: وَفِي الْعُدُولِ عَنْ لَفْظِ الْمَعْلُومِ إلخ: سے غرض شارح ایک
اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: عموماً مسائل نظر و فکر کی تعریف میں لفظ معلوم کو ذکر کرتے ہیں، باتن نے
معقول کو کیوں اختیار کیا؟

جواب: شارح کہتے ہیں کہ لفظ معلوم کے بجائے لفظ معقول کو ذکر کرنے میں کئی
فوائد ہیں، اس لئے اسے ذکر کیا گیا ہے۔

مِنْهَا التَّحَرُّزُ عَنْ إِسْتِعْمَالِ إلخ: سے شارح فائدہ اول کو بیان کرتا ہے۔
فائدہ ۱: معلوم چونکہ علم سے ہے اور علم کا الحاق کبھی خُصُوصًا صُورَةِ الشَّيْءِ
فِي الْعَقْلِ پر ہوتا ہے، اور کبھی الصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ پر ہوتا
ہے، اور کبھی الْأَوَّلُ الْخَالِصُ مِنَ الْمَوَاقِعِ پر ہوتا ہے، اور کبھی ظن پر، اور جہل

مربک پر، اور کبھی یقین پر، اغراض لفظ علم کی معانی میں مشترک ہے، اور مشترک لفظ کو تعریفات میں ذکر کرنا قبیح ہوتا ہے، اس بنا پر باتن نے لفظ معلوم کی جگہ لفظ معقول کو ذکر کیا ہے۔

وَمِنْهَا التَّحْقِيقُ عَلَى أَنَّ الْمَعْنَى: سے غرض شارح دوسرے فائدہ کو بیان کرتا ہے، قیل از فائدہ جاتی ایک ضروری بات ملاحظہ فرمائیں۔

ضروری بات: معلوم علم سے ہے، اور علم کا اطلاقی کلیات (چکا وجودہاں میں ہوتا ہے) و جزئیات (چکا وجود خارج میں ہوتا ہے) دونوں پر ہوتا ہے، جبکہ معقول عقل سے ہے، اور عقل کا اطلاقی لفظ کلیات پر ہوتا ہے۔

فائدہ: جہ شارح کہتے ہیں کہ باتن نے لفظ معقول کے استعمال سے اس بات پر معیہ کر دی کہ نظر و فکر صرف امور کلیہ میں ہوتی ہے، امور جزئیہ میں نہیں ہوتی، اگر معقول کی بجائے معلوم کہا جاتا، تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ نظر و فکر امور کلیہ میں بھی ہوتی ہے، اور امور جزئیہ میں بھی ہوتی ہے، کیونکہ معلوم تو جزئیات کو بھی شامل ہے، حالانکہ نظر و فکر فقط امور کلیہ میں ہوتی ہے، امور جزئیہ میں نہیں ہوتی۔

لَسَانُ الْجَزْئِي لَا يَتَكُونُ الْمَعْنَى: سے غرض شارح ایک سوال مقصد کا جواب دیتا ہے۔

سوال: نظر و فکر امور کلیہ میں ہوتی ہے، جزئیہ میں کیوں نہیں ہوتی؟
جواب: امور جزئیہ میں اس لئے نہیں ہوتی، کیونکہ جزئی نہ کاسب (دوسرے کو حاصل کرنے کا ذریعہ) ہوتی ہے، اور نہ ہی مکتب (خود حاصل ہونے والی) ہوتی ہے، یعنی ایک جزئی کے جاننے سے دوسری جزئی کا علم حاصل نہیں ہوتا، مثلاً زید کے علم سے خالد کا علم نہیں آتا، اسی طرح جزئی حاصل بھی نہیں ہتی، مثلاً حیوان اور عاقل کی ترکیب سے انسان حاصل ہوتا ہے، جو کہ کلی ہے جزئی نہیں ہے۔

سوال: خالد جزئی ہے اس کو جاننے سے ذات خالد جو کہ مشخص و جزئی ہے اس کا علم آ جاتا ہے، لہذا جزئی کے ذریعے جزئی کا علم آ جاتا ہے؟

جواب: جزئی کے جاننے سے جو جزئی معلوم ہوتی ہے، وہ ہیچہ کلی کے ذریعے ہی معلوم ہوتی ہے، آپ کو خالد کے جاننے سے خالد کا جو علم آیا ہے، وہ خالد کی شکل سے نہیں آیا ہے، کیونکہ شکل تو بچپن سے بڑھاپے تک تبدیل ہوتی رہتی ہے، بلکہ ذات خالد کا علم ماہیت انسانی کی وجہ سے آیا ہے، اور ماہیت انسانی کلی ہے، جزئی نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ جزئی کے جاننے سے جزئی کا علم نہیں آتا۔

وَمِنْهَا رِعَايَةُ السَّجْعِ الخ: سے غرض شارح لفظ معقول ذکر کرنے کا تیسرا فائدہ بیان کرتا ہے۔

فائدہ: 3: شارح کہتے ہیں ماتن لفظ معقول اس لئے لائے، تاکہ معقول کی مہول سے رعایت رکھ ہو جائے۔

فائدہ: سجج: کہتے ہیں تَطْيِيقُ الْأَحْقِ لِلْسَّابِقِ فِي حَرْفِ الْأَخِيرِ مِنَ الْعِلْمِيَةِ الْأَخِيرَةِ (لاحق کو سابق کے مطابق بنانا آخری لکڑے کے آخری حرف کے ساتھ)

﴿مَنْ لَمْ يَلْعَ فِيهِ الْخَطَا فَاخْتَجَّ إِلَى قَانُونٍ يَقُومُ عَلَيْهِ الْفِكْرُ وَهُوَ الْمَنْطِقُ﴾

ترجمہ: اور بھی نظر دگر میں خطاء واقع ہوتی ہے، پس حاجت ہوئی ایک ایسے قانون کی طرف جو عقلی سے بچائے اور وہ منطق ہے۔

تشریح: ماتن نے پہلے نظر دگر کی تعریف کی تھی اب منطق کی طرف کو بیان فرما رہے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فِيهِ الْخَطَا بِدَلِيلِ أَنَّ الْفِكْرَ قَدْ يَتَسَهَّى إِلَى تَبْخِيضٍ عَنْ حُدُودِ الْعَالَمِ وَلَمْ يَتَسَهَّى إِلَى تَبْخِيضِهَا عَنْ قَدَمِ الْعَالَمِ فَاتَّخَذَ الْفِكْرُ خَطَا وَحَيْثُ لَا مُخَالَفَةَ الْأَلْوَمِ انْتِصَاخُ الْفَيْضَيْنِ

ترجمہ: ماتن کا قول فِيهِ الْخَطَا کی دلیل یہ ہے کہ عیناً فکر بھی ایک نتیجہ کی طرف پہنچتی ہے، جیسے عالم کا حادث ہونا، اور بھی اس کی فائض کی طرف

تہنیتی ہے جیسے عالم کا قدم ہونا، پس دو گروں میں سے اس وقت ایک فکر
یقیناً غلط ہوگی اور نہ اجتماع تھیں لازم آئے گا۔

تشریح: بذیل اذالہ فکر الخ: سے غرض شارح قول ماتن قد یقع فیہ الخطأ کی
دلیل داتا ہے۔

شارح کہتے ہیں: کہ کئی عقائد اور ادب باب نظر نے نظر و فکر کیا، یعنی منفری
کبریٰ ملایا، تو اس نتیجے پر پہنچے، کہ عالم حادث ہے، اور استدلال یوں کیا افسانہ متغیر
و کُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ اور بعض دیگر نے نظر و فکر کیا، تو وہ اس نتیجے پر پہنچے،
کہ عالم قدیم ہے، اور استدلال یوں کیا افسانہ مستغنی عن التواتر و کُلُّ مُسْتَقْنٍ عَنِ
السُّوَابِ قَدِيمٌ فَالْعَالَمُ قَدِيمٌ اب ظاہر ہے ان دونوں گروں میں سے ایک کا غلط ہونا
ضروری ہے، ورنہ اجتماع تھیں لازم آئے گا، جو کہ باطل ہے، لہذا ایک فکر یقیناً غلط
ہے، پس ثابت ہوا کہ نظر و فکر میں خطا واقع ہو جاتی ہے۔

اعتراض: افسانہ حادث اور افسانہ قدیم تھیں کیسے ہو سکتی ہیں؟ جبکہ تناقض
کے لیے شرط ہے کہ دونوں قضیوں کا ایجاب و سلب میں اختلاف ہو، جو کہ یہاں نہیں پایا
جاتا؟

جواب: یہاں فیض سے مراد منافی فی الجملہ ہے، لہذا اعتراض نہ رہا، کیونکہ ان
دونوں میں مصادفا ہے۔

﴿شرح﴾ فَلَا بُدَّ مِنْ قَدِيمَةٍ كَلَّتْ لَوْ رُوِيَ عَنْ لَمْ يَلْعَبِ الْخَطَا إِلَى
الْفِكْرِ وَهِيَ الْمَنْطِقُ

ترجمہ: پس ایک قاعدہ کلیہ کا ہونا ضروری ہے، کہ اگر اس کی رعایت کی
جائے تو فکر میں قطعی واقع نہ ہو، اور وہ منطوق ہے۔

تکریر: فَلَا بُدَّ مِنْ قَدِيمَةٍ سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک
اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا کہ خطا فی الفکر سے بچانے والا قانون منطوق ہے، حالانکہ

یہ بات نہیں، کیونکہ اگر ایسے ہوتا تو کسی منطقی سے کبھی خطاء واقع نہ ہوتی، حالانکہ منطقیوں سے خطاء واقع ہوتی ہے، جیسا کہ ابھی بعض مسائل کا قول گذرا کہ عالم قدیم

جواب: یہاں مہارت *لَوْ رُوِیَتْ مَذْذُوفٌ* ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر اس قانون کی رعایت کی جائے، تو پھر یہ قانون خطاء فی فکر سے بچاتا ہے اور وہ قانون منطق

﴿شرح﴾ لَقَدْ كُنْتَ اِخْتِیَاجُ النَّاسِ اِلَى الْمُنْطَوِیِّ فِی الْعِصْمَةِ عَنِ الْخَطَا فِی الْفِكْرِ بِكُلِّ مُقَدِّمَاتٍ اَوَّلٰی اَنَّ الْعِلْمَ اَمَّا تَصَوُّرٌ اَوْ تَصْوِیْفٌ وَالتَّوْبِیْهُ اَنَّ كَلَامًا وَنَهْیًا اِمَّا یَنْحَصِلُ بِلَا نَظَرٍ اَوْ یَخْصُلُ بِالنَّظَرِ وَالتَّوْبِیْهُ اَنَّ السُّكْرَ لَقَدْ بَقِعَ فِیْهَا الْخَطَا فِهَیْهِمُ الْمُقَدِّمَاتُ اَلَّتِیْ تُبْهِدُ اِخْتِیَاجَ النَّاسِ فِی التَّحَرُّزِ عَنِ الْخَطَا اِلَى الْفِكْرِ اِلَى قَانُونٍ وَ ذٰلِكَ هُوَ الْمُنْطَوِیُّ .

ترجمہ: پس منطق کی طرف لوگوں کا محتاج ہونا خطاء فی فکر سے بچنے کے لیے تین مقدمات سے ثابت ہوا، پہلا مقدمہ کہ علم تصور ہے یا تصدیق ہے، دوسرا یہ کہ یقیناً ان دونوں میں سے ہر ایک نظر کے بغیر حاصل ہوگا، یا نظر کے ساتھ حاصل ہوگا، اور تیسرا یہ کہ نظر میں کبھی غلطی واقع ہوتی ہے، پس یہ تینوں مقدمات میں لوگوں کو فکر میں غلطی سے بچنے کے لیے ایک قانون کے محتاج ہونے کی طرف قائلہ دیتے ہیں۔ اور وہ قانون منطق ہے۔

تشریح: لَقَدْ كُنْتَ اِخْتِیَاجُ النَّاسِ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک

اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: جناب! یہ مقدمہ ہے اور مقدمہ میں تین چیزوں کا بیان ہوتا ہے،

تقریب، موضوع اور غرض رعایت ہذا بات کو انہی تین چیزوں کا ذکر کرنا چاہیے تھا، جبکہ بات نے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف اور پھر تصور و تصدیق کی تقسیم ضروریہ و کسباب

کی طرف کر دی اور ساتھ ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ کبھی کبھی غلط فہمی میں غلط واقع ہو جاتی ہے یہ سب کچھ مقصود سے انحراف کے مترادف ہے؟

جواب: مقدمہ میں ذکر تو انہی تین چیزوں کا ہونا چاہیے تھا، لیکن ان میں سے احتیاج الی المنطق (غرض) کا ثبوت مذکورہ تین مقدمات (تقسیم علم، تقسیم اقسام علم، اور کبھی غلط میں غلط واقع ہوتی ہے) ہیں، یعنی ان تین مقدمات کے ملانے سے یہ بات حاصل ہوئی، کہ انسان غلط فہمی کے سبب سے نیچے کے لئے ایک قانون کا محتاج ہے۔ الغرض احتیاج انسانی الی المنطق (غرض) کو ان تین مقدمات نے ثابت کیا ہے۔

﴿شرح﴾ وَ عَلِيمٌ مِنْ هَذَا تَعْرِيفُ الْمَنْطِقِيِّ اَيْضًا بِأَنَّهُ قَانُونٌ يَتَّعَصَمُ مَوْثِقَاتُهُ الْمَلَكُوتُ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ

ترجمہ: اور اس سے ہم منطق کی تعریف بھی معلوم ہو گئی، کہ وہ ایسا قانون ہے کہ اس کی رعایت و ادب و غلط فہمی کے سبب سے بچاتی ہے۔

﴿تشریح﴾ وَ عَلِيمٌ مِنْ هَذَا الْخَبَرِ سے فرض شارح تین پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: مقدمہ میں تین چیزیں ذکر کی جاتی ہیں، تعریف، غرض اور موضوع، ماتن نے غرض تو بتا دی، اور موضوع کا ذکر بھی بعد میں فرما رہے ہیں، کیا وجہ ہے کہ تعریف کو ذکر نہیں کیا؟

جواب: ماتن نے غرض اس طریقے سے بیان کی ہے کہ تعریف خود بخود سمجھ آگئی ہے، یعنی منطق کی طرف احتیاج ثابت کرنے کے سلسلے میں ماتن کی مہارت فاضلہ ہے، اِیْنِ قَانُونٌ يَتَّعَصَمُ عَنْ فِی الْفِكْرِ کَبِیْ مَنْطِقٍ کَبِیْ تَعْرِیْفٍ کَبِیْ ہے اور غرض بھی ہے۔
﴿شرح﴾ قَبْلَهُنَا عَلِيمٌ اَمْرَانِ مِنَ الْأَمْرِ الْأَلَاةِ الَّتِیْ وَجِبَتْ اَلْمُقَالَمَةُ لِبَيَانِهَا بَقِیَ الْكَلَامِ فِی الْأَمْرِ الْأَلَاةِ وَهُوَ تَحْقِیْقُ اَنْ مَوْضُوعٌ عَلِیْمٌ الْمَنْطِقِیِّ مَاذَا قَانُونٌ اَلِیْهِ بِقَوْلِهِ وَ مَوْضُوعُهُ الْخَبَرِ
ترجمہ: پس یہاں تین امور میں سے دو امر معلوم ہو گئے، لیکن کے بیان

کے لیے مقدمہ کو وضع کیا گیا ہے، باقی کلام تیسرے امر میں رہا، اور وہ اس بات کی تحقیق ہے کہ ظلم منطبق کا موضوع کیا ہے؟ جس کی طرف وہ اپنے قول وَمَوْضُوعُهُ الخ سے اشارہ فرما رہے ہیں۔

تشریح: فَهَذَا غَايَةُ اَمْرٍ مِنَ الخ: سے غرض شارح یہ بیان کرتا ہے، کہ مقدمہ میں جن تین چیزوں کا بیان ہوتا ہے، ان میں سے دو تو یہاں تک آگئیں، اور تیسری چیز باقی رہ گئی کہ منطبق کا موضوع کیا ہے؟ تو باتن مَوْضُوعُهُ سے اس کا ذکر رہے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ قَانُونٌ ۖ الْقَانُونُ لَفْظٌ يُونَانِيٌّ اَوْ سُرَبَانِيٌّ مَوْضُوعٌ فِي الْأَصْلِ لِجَسْطَرِ الْكِتَابِ وَفِي الْأَصْطِلَاحِ قَضِيَّةٌ كَلِمَةٌ يُتَعَرَّفُ مِنْهَا أَحْكَامُ جُزْئِيَّاتٍ مَوْضُوعِيَّاتِهَا كَقَوْلِ النَّحَّاجِ كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ لِأَنَّهُ حُكْمٌ كَلِمَةٌ يَعْلَمُ مِنْهُ أَحْوَالُ جُزْئِيَّاتِ الْفَاعِلِ

ترجمہ: مان کا قول قَانُونٌ: قانون یونانی یا سربانی لفظ ہے، لغت میں مسطر کتاب (کتاب کو مسطر لگانے والے آلہ) کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور اصطلاح میں وہ قضیہ کلیہ ہے کہ جس سے اس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام کو پہچانا جاتا ہے، جیسے غویوں کا قول كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ جس بلاشبہ یہ حکم کلی ہے، اس سے فاعل کی جزئیات کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔

تشریح: الْقَانُونُ لَفْظٌ الخ: سے غرض شارح یہ بتاتا ہے کہ قانون یونانی یا سربانی زبان کا لفظ ہے، عربی کا نہیں کیونکہ لَفْظٌ کے وزن پر لغت عرب میں کوئی کلمہ نہیں۔

نوٹ: 1: سربانی زبان سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں ایک قوم کی زبان تھی۔

نوٹ: 2: منطبق قوانین کا مجموعہ ہے، لیکن اسے قانون سے تعبیر کیا گیا ہے، اس امر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ منطقی قوانین جب واحدہ (خطہ) میں اشتراک کی وجہ سے قانون واحد کے مرتبہ پر ہیں، یعنی منطقی قوانین مضبوط ہیں۔

مَوْضُوعٌ فِی الْأَصْلِ الخ: سے غرض شارح یہ بتاتا ہے، کہ لغت میں قانون

کتاب کو سطر لگانے والے آکر کو کہا جاتا ہے۔

وَلَيْسَ الْأَوْضَاحُ الْفَحْشُ: سے غرضی شارح قانون کا اصطلاحی معنی بیان کرنا ہے، کہ اصطلاحاً قانون اس قضیہ کو کہتے ہیں، کہ جسکے ذریعے اس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام پہنچانے جائیں۔

سوال: قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

جواب: جس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کے حکم کو معلوم کرنا ہو، اُسکے موضوع کی جزئی کو ایک قضیہ کا موضوع بنایا جائے، اور اس قضیہ کا محمول قضیہ کلیہ کے موضوع کو قرار دیا جائے پھر وہ قضیہ جو اس طریقے پر حاصل ہو، اس کو صغریٰ اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنایا جائے، چنانچہ اس طرح اس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کا حال معلوم ہو جائیگا۔ جیسے: غریبوں کا ضابطہ ہے مَحْلُ فاعِل مَرْفُوع، زید (جو مذکورہ قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی ہے) کو موضوع بنایا جائے، اس قضیہ کے موضوع (فاعل) کو اس کا محمول بنایا جائے تو قضیہ (زید فاعِل) بنا، اب اسے بطور صغریٰ اور اس قضیہ کلیہ (مَحْلُ فاعِل مَرْفُوع) کو کبریٰ استعمال کیا جائے، اور یوں کہا جائے کہ زید فاعِل مَحْلُ فاعِل مَرْفُوع حد واسطہ (فاعل) کو گرائے سے نتیجہ آئے گا، زید مَرْفُوع یہ قضیہ کلیہ (مَحْلُ فاعِل مَرْفُوع) کے موضوع کی جزئی کا حال معلوم ہو گیا، کہ زید کو مَرْفُوع پر حاکم جائے۔

فائدہ: قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کئے جاتے ہیں، کیونکہ موضوع ذات ہوتی ہے، اور ذات کی جزئیات ہوتیں ہیں، اور محمول کی جزئیات کے احکام معلوم نہیں کئے جاتے، کیونکہ محمول وصف ہوتا ہے، اور وصف کی جزئیات نہیں ہوتیں۔

﴿مَنْ وَتَوْجُوهُ التَّعْلُومُ النَّصْرُوتُ وَالنَّصْرُوتُ مِنْ حَيْثُ اللَّهُ
يُوجِبُ إِلَى مَطْلُوبٍ تَصَوُّرِيٍّ قِسْمِيٍّ مَعْرِفًا أَوْ تَصْدِيقِيٍّ قِسْمِيٍّ
حَقِّقًا﴾

ترجمہ: اور اس کا موضوع معلوم تصوری یا معلوم تصدیقی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ پہچاننے والا ہو مطلوب تصوری تک، تو اس (معلوم تصوری) کا نام معرف رکھا جاتا ہے، یا (پہچاننے والا ہو) مطلوب تصدیقی تک تو اس (معلوم تصدیقی) کا نام محبت رکھا جاتا ہے۔

تشریح: وَمَوْضُوعُهُ الْمَعْلُومُ الْعَلَمُ: سے غرض ماقبل علم منطبق کا موضوع بیان کرتا ہے، کہ علم منطبق کا موضوع معرف و محبت ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَمَوْضُوعُهُ * مَوْضُوعُ الْعِلْمِ مَا يَتَّحَتُّ بِهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الدَّائِمَةِ وَالْعَرَضِ الدَّاهِيَةِ مَا يَتَغَرَّضُ لِلشَّيْءِ إِنَّمَا أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ عَمَّا تَصْعَقُ اللَّامِحِي لِلْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ إِنْسَانَ وَإِنَّمَا بِوَسْطَةِ أَمْرِ مُسَاوٍ لِذَلِكَ الشَّيْءِ عَمَّا يَصْحَلُكَ الَّذِي يَتَغَرَّضُ حَقِيقَةً لِلْمُتَعَقِّبِ ثُمَّ يَنْسَبُ عُرُوضُهُ إِلَى الْإِنْسَانِ بِالْعَرَضِ وَالْمَحْجَازِ فَأَبْلَهُمْ .

ترجمہ: ماقبل کا قول وَمَوْضُوعُهُ علم کا موضوع وہ چیز ہے جس میں اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے، عرض ذاتی وہ ہے جو شے کو لاحق ہو یا تو اولاً اور بالذات، جیسے قہر انسان کو لاحق ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے، یا کسی ایسے امر کے واسطے سے جو شے کے مساوی ہے، جیسے ملک وہ جو قہر کرنے والے کو حقیقہ لاحق ہوتا ہے، پھر اس کا عارض ہونا انسان کی طرف منسوب ہوتا ہے بالعرض اور بہذا۔ پس تو سمجھ لے۔

تشریح: مَوْضُوعُ الْعِلْمِ مَا الْعَلَمُ: سے غرض شارح مطلق موضوع کی تعریف کرتا ہے، کیونکہ ماقبل کا قول وَمَوْضُوعُهُ (منطبق کا موضوع) خاص اور مفید ہے، اور کا بعد یہ ہے کہ خاص اور مفید کا کھتا مطلق و عام کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ علم کا موضوع وہ چیز ہے کہ جس کے عوارض ذاتیہ کے متعلق اس علم میں بحث کی جائے۔

یاد رہے! کہ پیشہ کی خمیر کا مرجع علم ہے، اور غور و تجربہ کی خمیر کا مرجع نامہ وصول ہے۔

وَأَقْرَبُ مَشْرِطِ الْمَطْبُوعِ مَا أَلْبَحَ: سے غرض شارح تعریف موضوع میں بیان کردہ لفظ عرض ذاتی کی تعریف بیان کرتا ہے، اور اس کی اقسام بیان کرتی ہیں۔

فائدہ: عوارض کل چھ (6) ہیں، جن میں سے تین ذاتیہ ہیں، اور تین غریبہ ہیں، علم میں عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے، عوارض غریبہ سے بحث نہیں ہوتی، اس لیے شارح نے عوارض ذاتیہ کا بیان کیا ہے، عوارض غریبہ کا بیان نہیں کیا۔

(1) عارض معروض پر بلا واسطہ محمول ہو جیسے تعجب، انسان پر بلا واسطہ محمول ہوتا ہے یعنی **الْإِنْسَانُ مُتَعَجِّبٌ**

(2) عارض معروض پر امر مساوی کے واسطے سے محمول ہو، جیسے محکم انسان پر تعجب کے واسطے سے محمول ہوتا ہے یعنی **الْإِنْسَانُ مُتَعَجِّبٌ** (پہلے انسان کو تعجب ہوتا ہے، پھر محکم ہوتا ہے) تعجب انسان کا امر مساوی ہے، یعنی تعجب اور انسان میں نسبت مساوی کی ہے، جن افراد پر انسان صادق آتا ہے انہی افراد پر تعجب ہونا بھی صادق آتا ہے، (جو انسان ہے وہ تعجب ہے اور جو تعجب ہے وہ انسان ہے)

نوٹ: امر مساوی سے مراد عام ہے خواہ وہ شئی و معروض کا جزء ہو یا اس سے خارج ہو۔ جیسے: مقتولات کے وہ اور اکات جو انسان پر مطلق کے واسطے سے محمول ہیں اور مطلق انسان کا مساوی اور انسان کی جزء ہے۔ امر مساوی جو معروض سے خارج ہے، مثلاً ضائع جو انسان پر تعجب کے واسطے محمول ہے۔

وہی یہ بات! کہ شارح نے اس امر مساوی کی جو معروض کی جزء ہے مثال کوئی نہیں دی؟

جواب عرض یہ ہے کہ میں میں مثالیں فقط تقریب ذہن کے لیے دی چلتی ہیں اور تقریب ذہن کے لیے ایک ہی مثال کافی ہے۔

(3) عارض معروض پر بالواسطہ محمول ہو لیکن وہ واسطہ معروض کا جزء ہو۔ مثلاً

حرکت بالا راہ حیوان کے واسطے سے انسان پر محمول ہوتا ہے، اور حیوان انسان کی جزء ہے ﴿الْإِنْسَانُ مُشْتَرِكٌ بَالَا (۱۳۵)﴾

تاکید: عوارض، احوال اور محمولات حروف المعنی ہیں۔

فہم: سے غرض شارح ﴿﴾ یا تو اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مائل میں مذکور مجاز سے مراد مجاز لغوی ہے۔

﴿﴾ یا اس اشکال کی طرف اشارہ کرتا ہے، کہ محک اور تعجب یہ انسان کے عارض ہیں، اور انسان ان کا معروض ہے، جو کہ ذات ہے، قاعدہ یہ ہے کہ عارض کا معروض پر حمل ہوتا ہے، جبکہ یہاں حمل درست نہیں ہے، اس لیے کہ محک اور تعجب دونوں مصدر ہیں اور مصدر من قبیل وصف ہوتا ہے، اور وصف کا حمل ذات پر درست نہیں ہے؟ جواب: محک اور تعجب مصدر ہیں اور مصدر کبھی مبنی لفاظیل ہوتا ہے، اور کبھی مبنی لفظول ہوتا ہے، یہاں پر یہ مصادر مبنی لفاظیل ہیں۔ یعنی الْإِنْسَانُ خَاصٌّ لِّلْمَعْنَى اور الْإِنْسَانُ مُشْتَرِكٌ۔

﴿﴾ یا اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عرض ذاتی کی پہلی قسم میں جس واسطہ کی نفی کی گئی ہے اس واسطے سے مراد واسطہ فی العروض ہے، جس کا بیان مطولات میں آئے گا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيُّ ﴿﴾ اِعْلَمَنَّ اَنَّ مَوْضُوعَ الْمُنْطِقِ الْمَعْرِفَ وَالْحُجَّةَ

ترجمہ: اتن کا قول الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيُّ ﴿﴾ جان لیجئے کہ منطق کا موضوع معرفت اور حجت ہے۔

تقریب: اِعْلَمَنَّ اَنَّ مَوْضُوعَ الْعِلْمِ: سے غرض شارح منطق کے موضوع کو بیان کرتا ہے۔

﴿شرح﴾ اَنَّ الْمَعْرِفَ لَهٗوَ حِكْمَةٌ عَنِ الْمَعْلُومِ التَّصَوُّرِيِّ لِكِنِّ لَا مُطْلَقًا بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُوْجِهُ اِلَى مَتَجَهِّوْلِ تَصَوُّرِيٍّ كَمَّا لِحَيَوَانِ

السَّاطِقِ الْمُؤَصِّلِ إِلَى تَصَوُّرِ الْإِنْسَانِ وَ أَمَّا الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيّ
الَّذِي لَا يُؤَصِّلُ إِلَى مَجْهُولٍ تَصَوُّرِيٍّ فَلَا يَسْمَى مُعَيَّرَةً
وَالْمَنْطِقِي لَا يَتَحَكَّمُ عَنْهُ كَمَا لَا تَوَرُّ الْجُزْئِيَّةُ الْمَعْلُومَةُ مِنْ زَيْدٍ وَ
عَبْدُو .

ترجمہ: بہر حال، معرف میں وہ نام ہے معلوم تصوری کا، لیکن مطلقاً نہیں،
بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصور تک پہنچائے، جیسے حیوان، مطلق، جو
پہنچانے والا ہے انسان کے تصور کی طرف، اور یہاں وہ معلوم تصوری جو مجہول
تصور کی طرف نہیں پہنچاتا، تو اس کا نام معرف نہیں رکھا جاتا اور منطقی اس
سے بحث نہیں کرتا، جیسے امور جزئیہ معلوم یعنی زید اور عمرو وغیرہ (یہ امور
جزئیہ معلوم مجہول تصوری تک نہیں پہنچاتے)۔

تشریح: اِنَّ الْمَعْرِفَ قَدْ وَجَدَ بِنَاوَةِ الْفَحْشِ سے غرض شارع معرف کی تعریف اور اس
کی وضاحت کرتا ہے، کہ معرف (جو کہ علم منطقی کے موضوع کی جزء ہے) مطلقاً
مطلوبات تصوریہ کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ ان مطلوبات تصوریہ کا نام ہے کہ جن کے ذریعے
مجہولات کو حاصل کیا جاسکے، اگر مطلوبات تصوریہ میں مجہولات تک پہنچانے کی صلاحیت
نہ ہو تو وہ معرف نہیں بن سکتیں۔

﴿ شرح ﴾ اَمَّا الْحُجَّةُ فَهِيَ بِنَاوَةُ عَنِ الْمَعْلُومِ التَّصَوُّرِيِّ لَكِنْ لَا
مُطْلَقًا اَلَمَّا بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ يُؤَصِّلُ اِلَى مَطْلُوبٍ تَصَوُّرِيٍّ كَقَوْلِنَا
اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ اَلْمُؤَصِّلِ اِلَى التَّصَوُّوِيِّ كَقَوْلِنَا
اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَ اَمَّا مَا لَا يُؤَصِّلُ كَقَوْلِنَا النَّارُ حَارَّةٌ مَثَلًا فَلَيْسَ
بِحُجَّةٍ وَ اَلْمَنْطِقِي لَا يَنْظُرُ فِيهِ بَلْ يَتَحَكَّمُ عَنِ الْمَعْرِفِ وَ الْحُجَّةُ
مِنْ حَيْثُ اَنَّهُمَا كَيْفَ يَسْمَى اَنْ يَصْرُفَا عَنْهُ يُوَصِّلَا اِلَى
اَلْمَجْهُولِ .

ترجمہ: بہر حال جہ میں وہ نام ہے معلوم تصوری کا، لیکن مطلقاً نہیں بلکہ

اس حیثیت سے کہ وہ پہنچائے مطلوب تصدیقی (مجهول تصدیقی) کی طرف
جیسے ہمارا قول الْعَلَامُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ خَادِتٌ پہنچانے والا ہے ہمارے
قول الْعَلَامُ خادیت کی تصدیقی کی طرف، وہی وہ تصدیقی (جو مجهول
تصدیقی تک) نہ پہنچائے جیسے ہمارا قول كُلُّ خَادِتٍ خَادِتٌ مثال کے طور پر، تو وہ
جہت نہیں ہے، اور منطقی اس میں نظر دکر نہیں کرتے، بلکہ منطقی معروف و
جہت سے بحث کرتا ہے، اس حیثیت سے کہ کیسے انکو مناسب ترتیب دی
جائے تاکہ یہ مجهول تک پہنچائے۔

تشریح: اِنَّ الْخَادِتَ فَيَنْ جَزَاءُ الْفِعْ سے غرض شارح جہت کی تعریف اور اس کی
وضاحت کرتا ہے کہ جہ (جو کہ علم منطبق کے موضوع کی جزء ہے) مطلقاً معلومات
تصدیقیہ کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ ان معلومات تصدیقیہ کا نام ہے، کہ جن کے ذریعے
مجهولات کو حاصل کیا جاسکے، اگر معلومات تصدیقیہ میں مجهولات تک پہنچانے کی
صلاحیت نہ ہو تو وہ جہ نہیں بن سکتیں۔

تَبَيَّنَ اَنْ يُرَكَّبَا خَدِي الْفِعْ سے غرض شارح معروف و جہت میں مناسب ترتیب کی
طرف اشارہ کرتا ہے۔

یاد رہے ! کہ معروف میں تو ترتیب یہ ہے کہ عام کو خاص پر مقدم کر دیا
جائے، اور یہ ترتیب اقصائی ہے، کیونکہ خاص کو عام پر مقدم کرنے کی صورت میں بھی
مجهول تک رسائی ہو جاتی ہے، مثلاً خَيَوَانٌ فَاَجَلِيٌّ کی بجائے فَاَجَلِيٌّ خَيَوَانٌ کہا جائے، تو
پھر بھی مجهول (انسان) حاصل ہو جاتا ہے۔

اور حجت میں تو ترتیب یہ ہے کہ صغریٰ کو کبریٰ پر مقدم کیا جائے اور یہ
ترتیب وجہی ہے، کیونکہ کبریٰ کو صغریٰ پر مقدم کرنے کی صورت میں مجهول تک رسائی
نہیں ہوتی، مثلاً كُلُّ مُتَغَيِّرٍ خَادِتٌ وَ الْعَلَامُ مُتَغَيِّرٌ کہا جائے تو مجهول (الْعَلَامُ
خادیت) تک رسائی نہیں ہوتی۔

نوٹ: شارح کا قول وَيَبَيَّنُ وجہ اور اقسام دونوں کو شامل ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مَعْرِفًا بِمَا لَا يَعْرِفُ وَيَسِينُ الْمَخْهُوْلَ النَّصُورَةَ
ترجمہ: مان کا قول معرفتاً بما لا یعرف اس لیے کہ یہ پہچان کرنا ہے اور مجہول تصور
کو بیان کرنا ہے۔

﴿تشریح﴾ اِنَّهُ يُعْرِفُ الْخَبْرَ: سے غرض شارع معرف کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے کہ
معرف کا لغوی معنی پہچان کرنا ہے، والا اور اسے معرف اس لیے کہتے ہیں، کیونکہ یہ بھی
مجہول تصوری کی پہچان کرنا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ حُجَّةٌ لَّا تُهْبَأُ تَصِيرُ شَيْئًا لِلْعَلَّةِ عَلَى الْخَضَمِ
وَالْحُجَّةُ فِي السُّلْطَةِ الْعَلَّةُ قَوْلُهُ مِنْ قَبْلِ تَسْمِيَةِ السَّبَبِ بِاسْمِ
السَّبَبِ

ترجمہ: مان کا قول حُجَّةٌ لَّا تُهْبَأُ تَصِيرُ شَيْئًا لِلْعَلَّةِ پر غلبہ کا سبب ہوتی
ہے، اور حجت علت میں غلبہ ہے، اور یہ تسمیۃ السَّبَبِ بِاسْمِ السَّبَبِ
(سبب کے نام پر سبب کا نام رکھ دینا) کے قبیل سے ہے۔

﴿تشریح﴾ لَّا تُهْبَأُ تَصِيرُ شَيْئًا الْخَبْرَ: سے غرض شارع حجت کی وجہ تسمیہ بیان کرنا
ہے۔ حجت کا لغوی معنی غلبہ ہے، حجت کو حجت اس لیے کہتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعے
انسان اپنے فریق مخالف پر غلبہ پالیتا ہے، اصل میں حجت (معلوم تصدیقی) غلبہ کا سبب
ہوتی ہے، اور غلبہ سبب ہوتا ہے، لیکن اب جو نام سبب کا تھا وہی نام سبب (معلوم
تصدیقی) کا رکھ دیا اور یہ ہمارا مرسل ہے۔

☆.....☆.....☆

فصل:

دلالت کی بحث

﴿مترن﴾ دلالة اللفظ على تمام ما وُجِعَ له مطابقةً و على جزئه
تضمن و على الخارج التزام

ترجمہ: لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ پر مطابقت ہے، موضوع لہ کی جزء پر
تضمن ہے اور موضوع لہ کے خارج پر التزام ہے۔

تشریح: دلالة اللفظ على الخ: سے فرض مآثر دلالت نظریہ وضعیہ کی اقسام اور
اقسام کی تعریفات کو بیان کرتا ہے، جن کا بیان شرح میں تفصیلاً آ رہا ہے۔

﴿شرح﴾ قوله دلالة اللفظ قد عرفت أن نظر المنطقي بالذات
إنما في التعريف والحجية وهما من قبيل المعاني لا الالتقاط إلا
أنه عمداً يتعارف في شئ من الشئ كذا في التعريف والتعريف في صدره
المنطقي ليثبت بصيرة في الشئ كذا في التعريف والتعريف في صدره
الالتقاط بعد التمهيد ليثبت على الإفادة والاستفادة وذلك بأن
يثبت معنى الالتقاط المضطحة المستعملة في متعديات أهل
هذا العلم من المفرد والمركب والكلّي والجزئي والمواظف
والمستحکم وغيرها كما بحث عن الالتقاط من حيث الإفادة
والاستفادة

ترجمہ: مآثر دلالت کی دلالت: محقق کرنے جان لیا، کہ منطقی کی نظر
بالذات فقط معرف اور محبت میں ہوتی ہے، اور یہ دونوں معانی کے قبیل

سے ہیں، نہ کہ الفاظ کے قبیل سے مگر جس طرح کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں تشریف، غرض، اور موضوع کو ذکر کرنا مشہور ہے، تاکہ وہ شروع فی المسائل میں بصیرت کا فائدہ دے، اسی طرح مقدمہ کے بعد الفاظ کی بحث کو لانا بھی مشہور ہے، تاکہ افادہ (دوسرے کو فائدہ دینا) اور استفادہ (دوسرے سے فائدہ حاصل کرنا) میں معاون ہو، اور الفاظ کی بحثوں کا ذکر باہمی طور پر ہے کہ ان اصطلاحی الفاظ کے معانی کو بیان کیا جائے، جو اس علم وادوں کے محاورات میں مستقل ہیں، یعنی مفرد، مرکب، کلی، جزئی، متوالی اور منطک وغیرہ، پس الفاظ سے بحث کرنا افادہ اور استفادہ کی حیثیت سے ہے۔

تشریح: اَللّٰہُ خَلَقَ اَنْفُسَکُمْ اَنْ تَنْظُرُوْا: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: علم منطق کا موضوع معرف و حجت ہے، اور یہ من قبلی معانی ہیں، الفاظ کے قبیل سے نہیں ہیں، یعنی انسان کا معرف لفظ حیوان نامی نہیں ہے، بلکہ حیوان نامی کا دلول (معقولات کا ادراک کرنے والا حیوان) اسی طرح مجہول تصدیق تک پہنچانے والے قضایا کے الفاظ نہیں، بلکہ ان قضایا کے معانی ہیں، الغرض منطقی کا مقصود بالذات تو معرف و حجت ہیں جو من قبلی معانی ہیں، تو پھر ماہن وَلَا لَہٗ لَلْکَلْبُ الْبَحْ: سے الفاظ کی بحث شروع کیوں فرما رہے ہیں؟

جواب: مقدمہ میں تین چیزوں کا ذکر ہوتا ہے تشریف، غرض، اور موضوع حالانکہ یہ مقصود نہیں ہوتیں، اسی طرح مباحثہ مقدمہ کے بعد لفظ کی بحث لاتے ہیں، اور مقصود وہ بھی نہیں ہوتی، لیکن ذکر اس لیے اس (لفظ کی بحث) کا کرتے ہیں کیونکہ یہ مسائل حلقیہ کے افادہ و استفادہ کے لیے محتم و مفید ہوتی ہے۔

وَذَلِکَ بِمَا نَکُنْ مُّسْئِلِیْ: سے غرض شارح الفاظ کی بحث کی اہمیت کو مزید اجاگر کرتا ہے، اس طرح کہ مسائل حلقیہ کے بیان کے دوران بہت سے اصطلاحی

الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں، جیسے مفرد، مرکب، کلی، جزئی، متواظی، مشکک وغیرہ، جب تک ان الفاظ کے معانی معلوم نہ ہوں ان اصطلاحات کو سمجھنا مشکل ہوگا، لہذا ضروری تھا کہ الفاظ کی بحث کو ذکر کر کے ان اصطلاحات کے معانی بیان کر دیئے جائیں تاکہ افادہ و استفادہ آسان ہو جائے۔

فائدہ: یسین میں لام تعلیلیہ ہے جو کہ ایراد مباحث الفاظ کی علت کو بیان کرنے کے لیے ہے، اور یسین کی ضمیر ہو کا مرجع ایراد مباحث الفاظ ہے۔

﴿شرح﴾ وَهُمَا إِنَّمَا يَتَكُونَانِ بِالذَّلَالَةِ

ترجمہ: اور وہ دونوں (افادہ و استفادہ) فقط دلالت کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَهُمَا إِنَّمَا يَتَكُونَانِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔

سوال: الفاظ کی بحث تو افادہ و استفادہ کے لیے کرتے ہیں، لیکن دلالت کی بحث کیوں کرتے ہیں؟

جواب: لفظ سے افادہ و استفادہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک لفظ اپنے معنی پر دلالت نہ کرے اس لیے پہلے دلالت کی بحث ہوتی ہے۔

نوٹ: ماتن نے دلالت کی تعریف و تقسیم نہیں کی صرف دلالت وضعیہ کی تقسیم کی ہے، تو شارح دلالت کی تعریف کے ساتھ تقسیم بھی کریں گے، اور پھر بتائیں گے، کہ ماتن نے فقط دلالت لفظیہ وضعیہ کا ہی ذکر کیوں کیا۔

﴿شرح﴾ وَهِيَ تَكُونُ الشَّيْءَ بِتَكْوِينِ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ

أَعْوَزَ وَالْأَوَّلُ هُوَ الدَّلَالُ وَالثَّانِي هُوَ الْمَلَكُوتُ

ترجمہ: اور (دلالت) کسی شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری شے کا جائز لازم آئے، شے اول دال اور ثانی دلول ہے۔

تقریباً: وَهِيَ تَكُونُ الشَّيْءَ الْخ: سے غرض شارح دلالت کی مطلقاً تعریف کرنا

ہے اور چونکہ دلائل مصدر ہے، اس لیے شارح اس کی تعریف بھی مصدر کے ساتھ کرتے ہیں۔

(شرح) وَالَّذَانِ ابْنِ حَنَّانٍ لَفَطًا فَالذَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَالْأَلْفَبِيَّةُ لَفْظِيَّةٌ

ترجمہ: اور دو ابناں اگر لفظ ہو تو دلائل لفظیہ ہے، ورنہ دلائل غیر لفظیہ ہے۔

تشریح: وَالَّذَانِ ابْنِ حَنَّانٍ لَفْظًا اے: سے فرض شارح دلائل کی تقسیم کرتی ہے کہ

جہاں دلائل ہوگی، وہاں دلائل ضرور ہوگا، پھر دلائل لفظ ہوگا یا غیر لفظ ہوگا، اگر لفظ ہو تو دلائل لفظیہ ہوگی، ورنہ غیر لفظیہ ہے۔

(شرح) وَتَحْتَلِّيْ سَهْمًا ابْنِ حَنَّانٍ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاوِصِ وَتَعْيِيْنِهِ

الْأَوَّلِ بِإِلَازِمِ الشَّائِسِ فَوَضِيْعَةٌ تَحْدَلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ زَيْدٌ عَلَى ذَاتِهِ وَذَّلَالَةُ

الذَّلَالِ الْآوَصِ عَلَى مَذَلُوْكَهَا وَإِنْ حَنَّانٍ بِسَبَبِ الْفَتْحِ الطَّنِيعِ

خُدُوْتُ الذَّلَالِ عِنْدَ غُرُوْهِ الْمَذَلُوْلِ فَطَّنِيْعَةٌ تَحْدَلَالَةُ أَيْ أَخْ عَلَى

وَجْعِ الْمَقْدُوْرِ وَذَّلَالَةُ مُسْرِعَةُ الشَّيْءِ عَلَى الْحُشْيِ وَإِنْ حَنَّانٍ

بِسَبَبِ أَمْرِ غَيْرِ الْوَاوِصِ وَالطَّنِيعِ فَالذَّلَالَةُ غَلْبِيَّةٌ تَحْدَلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ فَذَلِ

الْمَسْنُوْعِ مِنْ وَرَاءِ الْجَدَارِ عَلَى وَجُوْدِ الْخَلْفِ وَتَحْدَلَالَةُ الْمُدْحَانِ

عَلَى الشَّارِ فَالذَّلَالَةُ سَهْمَةٌ

ترجمہ: اور ان دونوں میں سے ہر ایک میں اگر دلائل ہو واضح کی وضع اور

اول کو جانی کے مقابلے میں واضح کے متعین کرنے کے سبب تو وہ وضعیہ

ہے، جیسے لفظ زید کی دلائل اسکی ذات پر، اور دلائل اربہ کی دلائل ان

کے مدلولات پر، اگر مدلول کے عارض ہونے کے وقت دال کا پیدا ہونا

طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو، تو وہ طبعیہ ہے جیسے ارجح کی دلائل

ستے کے مدد پر، اور بغض کی تیزی کی دلائل بھار پر، اور اگر دلائل امر غیر

وضع اور غیر طبع کی وجہ سے ہو، تو وہ دلائل عقلیہ ہے، جیسے لفظ دین جو سنا

گیا ہے دینار کے پیچھے سے اس کی دلائل پورے والے کے وجود پر، اور

جیسے دھوئیں کی دالات آگ پر۔ لیکن دالات کی اقسام چھ ہیں۔

تشریح: وَمَثَلُ بَيْنَهُمَا إِنَّ مَثَلَ النَّاسِ بِسَبَبِ النَّاسِ سے غرض اشارت دالات کی دونوں (دالات عقلیہ و غیر لفظیہ) قسموں کی تقسیم کرتے ہوئے دالات کی اقسام ستہ کی وجہ صر کو بیان کرنا ہے، اور ہر ایک قسم کو مثال کے ساتھ بیان کرنا ہے، دالات دو حال سے خالی نہیں یا واضح نے دال کو مدلول کے لیے وضع کیا ہوگا اور پہلی شیء (دال) کو چائی (مدلول) کے لیے معین کیا ہوگا یا نہیں بصورت اول دالات وضعیہ۔

دالات وضعیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) **دالات لفظیہ وضعیہ:** جیسے زید کی دالات ذات زید پر، یعنی

لفظ زید کو واضح نے ذات زید کے لیے وضع بھی کیا ہے اور ذات زید کے لیے معین بھی کیا ہے۔

(۲) **دالات غیر لفظیہ وضعیہ:** جیسے دال ارہر کی دالات ان

کے مدلولات پر، یعنی واضح نے دال ارہر کو ان کے مدلولات کے لیے وضع بھی کیا ہے اور دال ارہر کو ان کے لیے معین بھی کیا ہے۔

قائد: د وال اربعہ حقوق، خطوط، نصب اور اشارات کو کہتے ہیں:

حقوق: جیسے: انگلیوں کی گرہیں جو اہر اور شمار پر دالات کرتی ہیں۔

خطوط: جیسے نقش زید یا عمر کی دالات ان کے الفاظ پر۔

نصب: جیسے نہر میں لکڑی کا پیمانہ پانی کی پیمائش کو معلوم کرنے کیلئے۔

اشارات: جیسے: سر کا ہلانا ہاں یا نہیں کے لیے یا ہاتھ کا ہلانا۔

بصورت ثانی: دو حال سے خالی نہیں، یا طبیعت کو مدلول کے عارض ہونے

کے وقت دال کا پیدا ہو جانا طبیعت کے نکاح کی وجہ سے ہوگا یا اس دالات میں طبیعت اور وضع دونوں کا دخل نہیں ہوگا۔

بصورت اول دالات طبعیہ اور بصورت ثانی دالات

عقلیہ

دلالت طبعیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) **دلالت لفظیہ طبعیہ** جسے اُنح کی دلالت سینے کے در پر، یہاں پر مدلول (دریہند) طبیعت کو عارض ہوا تو اس بناء پر طبیعت نے دال (اُنح) کے پیدا ہونے کا تقاضا کیا۔

فائدہ: دلالت طبعیہ کی پہچان یہ ہے کہ جب مدلول طبیعت کو عارض ہوتا ہے تو اس وقت طبیعت دال کو لانے کا تقاضا کرتی ہے، جیسے گھوڑے کی طبیعت کو بھوک عارض ہوتی ہے اور اس کو مجبور کرتی ہے کہ وہ نہرائے تو یہاں بھوک مدلول اور نہنانا دال ہے۔

(۲) **دلالت غیر لفظیہ طبعیہ:** جیسے سرعت نبض کی دلالت بخار پر، یعنی بخار طبیعت کو عارض ہوا تو اس بناء پر طبیعت نے دال (سرعت نبض) کے پیدا کرنے کا تقاضا کیا۔

اسی طرح دلالت عقلیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) **دلالت لفظیہ عقلیہ:** جیسے لفظ دوج جو دیار کے پیچھے سے سنا جائے، اس کی دلالت بولنے والے کے وجود پر، یعنی مکمل لفظ کا دیار کے پیچھے سے سنا جانا بولنے والے کے وجود پر بطور طبعی اور بطور وضع نہیں، بلکہ عقلاً دلالت کرتا ہے، کہ اگر لفظ ہے تو جتنی کا فوج بھی ہوگا۔

(۲) **دلالت غیر لفظیہ عقلیہ:** جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر۔

اعتراض: دلالت غیر لفظیہ طبعیہ کی مثال سرعت نبض کی دلالت بخار پر مگر نہیں، کیونکہ سرعت نبض اثر ہے اور بخار مؤثر ہے اثر کی دلالت مؤثر پر دلالت عقلیہ ہوتی ہے نہ کہ طبعیہ جیسا کہ دھوئیں کی دلالت (جو کہ اثر ہے) آگ پر (جو کہ مؤثر ہے) دلالت عقلیہ ہے۔

جواب: ایک شے میں دو دلائلوں کا جمع ہونا درست ہے، بشرطیکہ اعتباراً فرق ہو، بس ایسا ہی یہ مثال اس اعتبار سے ہے کہ جب بخار ہو تو طبیعت فوراً نبض چیز چلنے کا تقاضا کرتی ہے، اور یہی معنی دلالت طبعیہ کا ہوتا ہے، جیسا کہ گڑا، لیکن اگر یہ اعتبار ہو

کہ سرعبت بھی اثر ہے اور بخار مؤثر، اور اثر کی دلالت مؤثر پر ہے، تو اس طرح سرعبت بھی کی دلالت بخار پر دلالت عقلیہ ہوگی، اور یہاں (دلالت غیر لفظیہ طبعیہ) کے لیے ہم نے اعتبار اول مراد لیا ہے اعتبار ثانی مراد نہیں لیا۔

تاکہ: دلالت لفظیہ عقلیہ کی مثال لفظ دین (جو دھار کے پیچھے سے سنا گیا ہو) سے دی گئی ہے، یہ دلالت لفظیہ عقلیہ اس لیے ہے کہ لفظ کی وضع اپنے معنی پر دلالت کرنے کے لیے ہوئی ہے، نہ کہ بولنے والے کے وجود پر دلالت کرنے کیلئے، لیکن جب اس سے بولنے والے کے وجود پر دلالت ہوئی تو وضع کا دخل نہ رہا، اور نہ ہی طبع کا دخل ہوا، بلکہ محض عقل سے یہ بات سمجھی گئی، لہذا یہ دلالت لفظیہ عقلیہ ہوگی۔

سوال: لفظ دین کیوں کہا لفظ موضوع زید کیوں نہیں کہا؟

جواب: اگر لفظ موضوع بولا جاتا، تو دو دلائل اکٹھی ہو جاتیں، ایک عقلیہ اور ایک وضعیہ، لہذا لفظ دین لائے تاکہ صرف دلالت لفظیہ عقلیہ ہو۔

سوال: دھار کے پیچھے سے سنائی دینے کی قید کیوں لگائی؟

جواب: اگر سامنے ہو تو دلالت نہیں رہے گی بلکہ مشاہدہ ہوگا۔

فَافْتَتَمُ الدَّلَالَةُ بِسَبَبِ: سے غرض شارح ان مناظر کا رد کرتا ہے، کہ جن کا نظریہ یہ ہے کہ دلالت کی پانچ قسمیں ہیں، اس لیے کہ وہ کہتے ہیں کہ دلالت طبعیہ لفظاً تو پائی جاتی ہے لیکن غیر لفظ میں نہیں پائی جاتی، شارح کہتے ہیں کہ دلالت لفظیہ طبعیہ کی طرح دلالت غیر لفظیہ بھی پائی جاتی ہے، جیسے سرعبت بھی کی دلالت بخار پر، دلالت غیر لفظیہ طبعیہ ہے۔

﴿شرح﴾ وَالْمَقْصُودُ بِاتِّخَاذِ هَذِهِ الدَّلَالَةِ الَّلَفْظِيَّةِ الرَّحُومَةِ إِذْعَانَهَا مَذَارِ الْإِقْنَانَةِ وَالْإِنْشِقَاقَةِ وَهِيَ تَنْقِسُ إِلَى مُطَابَقَتِهِ تَحْصُنِ وَالْإِزْمَرُ لَا ذِلَالَةَ الَّلَفْظِ بِسَبَبِ وَجْهِ الرَّاحِصِ إِذَا عَلَى تَمَامِ الْمَوْجُودِ لَكِنْ لَوْ جُزِئَهُ أَوْ عَلَى قَمَرٍ خَارِجٍ عَنْهُ

ترجمہ: اور یہاں بحث کا مقصد دلالت لفظیہ وضعیہ ہی ہے، کیونکہ اسی پر

افادہ و استفادہ کا دار و مدار ہے، اور وہ تقسیم ہوتی ہے مطاقی، تقسمی اور
الترائی کی طرف، اس لیے کہ لفظ کی دلالت (اپنے مدلول پر) واضح کی
وضع کے سبب سے یا تو تمام موضوعات پر ہوگی، یا اس کے جز، یا پھر
ایسے امر پر ہوگی جو اس سے خارج ہے۔

تشریح: **وَالْمَقْصُودُ بِالْمَنْحَبِ هَهُنَا الْخ:** سے فرض شارح متن پر وارد ہونے
والے ایک سوالیہ مقدمہ کا جواب دیتا ہے۔

سوال: دلالت کی جب چھ قسمیں ہیں، جیسا کہ ماقبل میں بیان ہوا، تو پھر متن
نے لفظ دلالت لفظیہ وضعیہ کا ہی ذکر کیوں کیا؟

جواب: افادہ اور استفادہ کی وجہ سے دلالت اور لفظ کی بحث کی جاتی ہے، اور
افادہ اور استفادہ کا دار و مدار دلالت لفظیہ وضعیہ پر ہی ہوتا ہے کسی اور دلالت سے
حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ دلالت غیر لفظیہ کی اقسام علامت تو لفظ ہی نہیں، جبکہ افادہ اور
استفادہ لفظ سے ہوتا ہے، اور دلالت لفظیہ کی دو قسمیں طبعیہ اور عقلیہ لفظ تو ہیں، مگر ان
سے بحث نہیں کی جاسکتی، کیونکہ انسانی طبیعتیں اور عقلیں مختلف ہیں۔

وَمِنْ تَقْسِيمِ بَلِي الْخ: سے فرض شارح دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم کرتا ہے، کہ
دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں۔ (۱) مطاقی (۲) تقسمی (۳) الترائی:

بَلَدٌ دَلَالَةُ لَفْظِ الْخ: سے فرض شارح دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام علامت کی وجہ
حصر کو بیان کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ واضح کی وضع کے سبب لفظ کی دلالت تین حال سے خالی نہیں
ہوگی، یا تو لفظ اپنے پورے معنی موضوعات پر دلالت کرے گا، یا معنی موضوعات کی جزو پر
دلالت پر کرے گا، یا معنی موضوعات کے خارج لازم پر دلالت کرے گا۔ بصورت اول
مطاقی، بصورت ثانی تقسمی اور بصورت ثالث الترائی ہے۔

﴿متن﴾ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ الْكَوْنِ عَقْلًا أَوْ غَيْرَهُ وَكَوْنُهَا الْمُنَاطَقَةُ
وَلَوْ تَقْدِيرًا وَلَا عَكْسًا

ترجمہ: اور ضروری ہے اس التزامی میں لزوم، خواہ عتقا ہو یا عرفا، اور لازم ہے ان دونوں کو مطاعی، اگرچہ عتقا یا عرفا، اور اس کا عکس نہیں ہے۔
تشریح: ماتن نے پہلے دلالت کی تین قسمیں بیان کیں مطاعی، تقصمی اور التزامی۔
 مطاعی اور تقصمی میں تو کوئی شرط نہیں بیان کی البتہ وَلَا يَنْدُ فِيهِ مَنَ الْخَدْمِ سے التزامی کے لیے شرط بیان کر دی کہ اس کے لیے لزوم ضروری ہے خواہ عتقا ہو یا عرفا۔

وَلَا يَنْدُ فِيهِ مَنَ الْخَدْمِ مَقْدَمُ الْخَدْمِ سے ماتن نے ان اقسام (مطاعی، تقصمی اور التزامی) کے مابین نسبت بیان کر دی، اور شاہد یہ ہے کہ نسبت ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے، اگر تین چیزیں ہوں، تو دو کو ایک طرف، اور ایک کو ایک طرف، کر کے نسبت بیان کی جاتی ہے، پس اسی لیے ماتن مطاعی کو ایک طرف، اور تقصمی اور التزامی کو ایک طرف، کر کے نسبت بیان فرما رہے ہیں، کہ ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، تقصمی اور التزامی خاص ہیں، اور مطاعی عام ہے، یعنی جہاں تقصمی اور التزامی پائی جائیں گی، وہاں مطاعی ضرور پائی جائے گی، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جہاں مطاعی ہو، وہاں تقصمی اور التزامی بھی پائی جائیں۔

وَلَا غَمَسَ: سے غرض ماتن مذکورہ دعویٰ (جہاں تقصمی اور التزامی پائی جائیں گی، وہاں مطاعی ضرور پائی جائے گی) کے بعد ایک اور دعویٰ کر رہے ہیں، کہ دلالت مطاعی، تقصمی اور التزامی کے بغیر پائی جاسکتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَا يَنْدُ فِيهِ مَنَ الْخَدْمِ اَنَّ فِي ذَلَالَةِ الْاَلِيزَامِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَلَا يَنْدُ فِيهِ مَنَ الْخَدْمِ یعنی دلالت التزامی میں۔

تشریح: اَنَّ فِي ذَلَالَةِ سے غرض شارح ضمیر مجرور کا مرجع بیان کر رہے ہیں کہ اس کا مرجع دلالت التزام ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مِنَ الْاَلِيزَامِ اَنَّ مَحْوِيَ الْاَمْرِ الْخَارِجِ بِحَيْثُ يَنْعَمِلُ تَصَوُّرُ الْمَوْضُوعِ لَهُ بِقُوَّةِ سَوَاءِ ثَمَانِ هَذَا الْاَلِيزَامِ الْاَلِيزَامِ غَفْلًا تَحْتَاطُّرَ بِالْاَلِيزَامِ اِلَى الْعَمَى اَوْ عَرَفًا كَالْجَوْدِ

بِالْبَيِّنَاتِ الْبَاطِنَاتِ

ترجمہ: باتن کا قول مِنْ الْبَاطِنَاتِ: یعنی امر خارج کا اس طرح ہونا کہ موضوع
لذہ کا تصور اس کے بغیر محال ہو، خواہ یہ لزوم ذہنی عقلی ہو جیسے امر کی نسبت
عقلی کی طرف یا عرفی ہو جیسے سلاوت کی نسبت حاتم کی طرف۔

تشریح: اِنِّیْ نَحْوُیْ الْاَمْرِ الْخَارِجِ الْفَحْ: سے فرض شارع لزوم ذہنی کی تعریف
 بیان کرتا ہے، اور یہ بتاتا ہے کہ لزوم سے مراد یہ نہیں لزوم ذہنی ہے، لزوم خارجی نہیں،
 باتن نے چونکہ اَلْاَمْرُ صَدْرًا استعمال کیا، اس لیے اسی مناسبت سے شارع بھی تعریف
 میں صَدْرًا ہی لائے ہیں۔

لزوم ذہنی عقلی کی تعریف: وہ امر خارج جو معنی موضوع لذہ کو ایسے
 لازم ہو، کہ جب موضوع لذہ کا تصور آئے، تو اس کے ساتھ خارج کا بھی تصور آ جائے۔
 سَوَاءٌ تَحْتَ اَیِّ اَمْرٍ اَلْاَمْرُ ذَہْنِیٌّ: سے فرض شارع لزوم ذہنی کی تقسیم کرتا ہے، شارع
 کہتے ہیں کہ لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لزوم ذہنی عقلی (۲) لزوم ذہنی عرفی:

لزوم ذہنی عقلی: وہ امر خارج جو معنی موضوع لذہ کو ایسے لازم ہو، کہ
 معنی موضوع لذہ کا تصور اس امر خارج کے بغیر محال ہو۔ جیسے عقلی کا معنی موضوع لذہ
 عدم ابھر ہے، اور اسے ابھر لازم ہے، اور یہ ابھر ایسا لازم ہے کہ جس کا اپنے لزوم
(عدم ابھر) سے جدا ہونا عقلاً محال ہے، یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ عدم ابھر کا تصور تو آ
 جائے، لیکن ابھر کا تصور نہ آئے، بلکہ جب بھی عدم ابھر کا تصور آئے گا، تو ساتھ ابھر کا
 بھی تصور آ جائے گا، تو یہ ابھر عقلی کو عقلاً لازم ہے، کیونکہ عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ مفید
(عدم ابھر) کا تصور بلا قید (ابھر) محال ہے۔

لزوم ذہنی عرفی: وہ امر خارج جو معنی موضوع لذہ کو ایسے لازم ہو،
 کہ معنی موضوع لذہ کا تصور اس امر خارج کے بغیر عرفاً محال ہو۔ جیسے سلاوت حاتم کو لازم
 ہے، اور یہ ایسا لازم ہے کہ جس کا اپنے لزوم (ذاتہ حاتم) سے جدا ہونا عرفاً محال ہے،
 یعنی عرف میں جب بھی ذاتہ حاتم کا تصور آئے گا، تو ساتھ ہی سلاوت کا تصور بھی آ جائے گا،

لیکن یہ فردم عقلاً نہیں، بلکہ عرفاً ہے، کیونکہ عقل میں ذات حاتم کا تصور، سخاوت کے بغیر بھی آسکتا ہے، اس لیے کہ وہ بھی انسان ہے، اور انسان کے تصور کو سخاوت لازم تو نہیں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَتَلَوْنَهُمَا الْمُطَابَقَتَا لَوْ تَقْدِيرًا ۚ اِذَا لَا شَكَّ اَنَّ الدَّلَالَۃَ الْمَوْضِعِيَّةَ عَلٰی جُزْءِ الْمُسَمٰی وَ لَا يَزِيْهِ فَرْعُ الدَّلَالَۃِ عَلٰی الْمُسَمٰی سَوَادَةٌ تَحْتَ تِلْكَ الدَّلَالَۃِ عَلٰی الْمُسَمٰی مُحَقَّقَةٌ بِاَنَّ يُطْلَقَ اللَّفْظُ وَيُرَادُّ بِهِ الْمُسَمٰی وَ يَقْتَضِيْهِ الْجُزْءُ اَوْ الْاِلَازِمُ بِالتَّبَعِ اَوْ مُقَادَرَةً عَمَّا اِذَا اُشْبِهَ اللَّفْظُ فِي الْجُزْءِ اَوْ الْاِلَازِمِ فَالدَّلَالَۃُ عَلٰی الْمَوْضُوْعِ لَهُ وَاِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ هُنَاكَ بِالْفِعْلِ اِلَّا اَنَّهَا وَابْعَةٌ تَقْدِيْرًا يَمْنَعِيْ اَنْ يَلْبِثَ اللَّفْظُ مَعْنٰی لَوْ قَصِدَ مِنَ اللَّفْظِ لَكِنَّا دَلَّلْنَاهُ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَاِلٰی هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهِ وَتَلَوْنَهُمَا

ترجمہ: باتن کا قول و تَلَوْنَهُمَا الْمُطَابَقَتَا لَوْ تَقْدِيرًا؛ کیونکہ شک نہیں ہے، کہ دلالت وضعی معنی موضوع لہ کی جزء پر، اور اسکے لازم پر، فرع ہے اس دلالت کی جو پھر سے موضوع لہ پر ہے، خواہ وہ دلالت معنی موضوع لہ پر حقیقی طور پر ہو یا بس صورت کہ لفظ کو بولا جائے اور اس سے معنی موضوع لہ کو مراد لیا جائے، اور اس سے جزء یا لازم بالتبع سمجھے جائیں، یا تقدیری طور پر ہو، جس طرح کہ کوئی لفظ (معنی موضوع لہ کی) جزء میں یا لازم میں مشہور ہو جائے، پس معنی موضوع لہ پر دلالت اگرچہ وہاں بالفعل متحقق نہیں ہوگی، مگر وہ عقلاً واقع ہوگی، اس معنی کیساتھ کہ بے شک اس لفظ کے لیے ایک ایسا معنی ہے اگر لفظ سے اس معنی کا ارادہ کیا جائے، تو لفظ کی دلالت اس معنی پر مطابقت ہوگی، اور اسی بات کی طرف باتن نے اپنے قول وَتَلَوْنَهُمَا سے اشارہ کیا ہے۔

تخریج: اِذَا لَا شَكَّ اَنَّ الدَّلَالَۃَ الْمَوْضِعِيَّةَ سے غرض شارح باتن کے دھوکے (جہاں

تفصیلی اور التزامی پائی جاتی ہے تو وہاں مطابقی ضرور پائی جائے گی، پر دلیل دینا۔
 اس طرح کہ دلالت تفصیلی میں لفظ اپنے معنی موضوع لا کی جزء پر دلالت کرتا ہے، اور دلالت التزامی میں لفظ اپنے معنی موضوع لا کے خارج لازم پر دلالت کرتا ہے، جبکہ مطابقی میں کل اور ملزم پر دلالت ہوتی ہے، اور یہ بات بالکل جدیدی ہے کہ جزء پر دلالت ہونا، اور لازم پر دلالت ہونا، اس دلالت کی فرع ہے، جو کل پر ہوتی ہے (کیونکہ جزء پر دلالت تب ہوگی جب کل پر دلالت ہوگی، اور اسی طرح معنی موضوع لا کے خارج لازم پر دلالت تب ہوگی جب معنی موضوع لا پر دلالت ہوگی)، اور فرع اصل کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں، لہذا تفصیلی اور التزامی بھی مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں۔

تشریح: سنوۃ محمدت بکذلک الذلالة الخ: سے غرض شائع ایک اعتراض کا جواب دینا ہے اور

وَلَوْ تَقَيَّدْنَا كَمَا مَطْلَبٌ مِّنَّا هُوَ، نقل از اعتراض ایک حمید ملاحظہ فرمائیں،

تحمید: دلالت ثلاثیہ کی تعریفات میں جمہور مناطق کا اور بعض دیگر مناطق کا یہاں اختلاف ہے،

بعض مناطقه کہتے ہیں: کہ دلالت التزامی اور تفصیلی ہمیشہ بائیں ہی پائی جاسکتی ہیں، اصلہ نہیں پائی جاسکتیں، یعنی لفظ کی دلالت جو معنی موضوع لا پر اصلہ ہے، تو اسی سے ہی بائیں جزء موضوع لا اور لازم موضوع لا پر بھی دلالت ہو رہی ہے، ایسا نہیں ہو سکتا کہ لفظ بول کر مراد جزء موضوع لا، یا لازم موضوع لا لے لیا جائے اور تفصیلی اور التزامی، مطابقی کے بغیر تحقق ہو جائیں بلکہ ان کے نزدیک تو لفظ سے معنی موضوع لا کی جزء یا لازم مراد لے بھی لیا جائے تو پھر بھی دلالت تفصیلی و التزامی نہیں ہوگی بلکہ اسے بھی مطابقی ہی کہتے ہیں۔

جمہور مناطقه کہتے ہیں: کہ لفظ کی دلالت تمام معنی موضوع لا پر مطابقی ہے، اور جزء موضوع لا پر اصلہ تفصیلی ہے، اور لازم موضوع لا پر

اصالۃ التزای ہے۔ اب جمہور مناجلہ پر اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: آپ کے نزدیک لفظ کی دلالت جزو موضوع لہ پر یا لازم موضوع لہ پر اصالۃ ہو سکتی ہے، تو پھر تقسیمی اور التزای مطاقی کے بغیر پائی جا سکیں گی، جبکہ آپ ان کو لازم و ملزوم قرار دے چکے ہیں جیسا کہ ماتن نے کہا: وَلَوْ تَلَوْنَاهُمْ

جواب: ماتن نے وَلَوْ تَلَوْنَاهُمْ سے اس کا جواب دیا ہے جس کی شارح تقریر کر رہے ہیں، کہ ہم نے یہ جو کہا ہے کہ مطاقی ان دونوں (تقسیمی و التزای) کو لازم ہے، تو یہاں لازم سے مراد عام ہے خواہ ملزوم تحقیقی ہو یا عقدری۔

لزوم تحقیقی: اس صورت میں تحقق ہوگا کہ جب لفظ کا استعمال معنی موضوع لہ میں بھی ہوتا ہو، تو ایسا لفظ جب بولا جائے گا، تو اس کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ پر تحقیقاً مطاقی ہوگی، لیکن اسی دلالت مطاقی سے بالبعی جزو موضوع لہ اور لازم موضوع لہ پر بھی دلالت ہو جائے گی، (مجاہد دلالت تقسیمی اور التزای بھی پائی جائے گی)

لزوم عقدری: اس صورت میں تحقق ہوگا کہ جب لفظ کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ کی جزء میں یا لازم میں مشہور ہو گیا ہو، اور اس کے معنی موضوع لہ کو چھوڑ دیا گیا ہو، تو اب اگر یہ لفظ بولا گیا تو اس کی دلالت، تقسیمی اور التزای پر تحقیقاً ہوگی، اور دلالت مطاقی یہاں تحقیقاً نہیں ہوگی بلکہ عقدری ہوگی،

تقدیراً کا مطلب یہ ہے کہ جو لفظ جزو موضوع لہ، یا لازم موضوع لہ، میں مشہور ہوا ہے، اس لفظ کے ضرور ایسے معنی موضوع لہ ہیں، کہ اگر یہ لفظ بول کر وہ معنی مراد لیا جائے، تو لفظ کی دلالت اس معنی پر مطاقی ہوگی، کیونکہ یہ لفظ اگرچہ معنی موضوع لہ میں متروک ہے، لیکن اپنے معنی موضوع لہ میں اس کا استعمال متبع تو نہیں ہے، الفرض خلاصہ یہ ہوا جہاں دلالت تقسیمی و التزای ہوں وہاں مطاقی تحقیقاً یا عقدری ضرور ہوگی۔

(شرح) قَوْلُهُ وَلَا تَحْسَبَنَّ الْجَزْأَ أَنْ يَتَّخِذَ لِلْقَوْلِ غِنًى

بَسِيطٌ لَا جُزْءَ لَهُ وَلَا لَزِمَ لَهُ فَتَحَقَّقَ حَتَّى يُطَابَقَ الْمَطَابَقَةُ بِلَوْنِ
التَّصَدُّقِ وَالْإِلْتِزَامِ

ترجمہ: باتن کا قول تو لَا حَقِّقْس کیونکہ ممکن ہے کہ لفظ کا معنی بسیط ہو، اس
کا جزو نہ ہو، اور نہ لازم ہو، لیکن اس وقت دلائل مطابقی تحقیق ہوگی تفصیلی و
الترائی کے بغیر۔

تشریح: اَبُو بَكْرٍ اَيْ يَتَكُونُ الْغ: سے غرض شارح، باتن کے دعویٰ والا عکس (یعنی
جہاں دلائل مطابقی ہوگی وہاں تفصیلی و الترائی کا پایا جانا ضروری نہیں) پر دلیل دینا
ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ کوئی ایسا لفظ ہو، کہ اس کا معنی موضوع لہ بسیط ہو اور
اس کا لازم بھی نہ ہو، جیسے لفظ اللہ کی دلائل ذاتی باری تعالیٰ پر دلائل مطابقی ہے، لیکن
الترائی اور تفصیلی نہیں ہے، کیونکہ ذاتی باری تعالیٰ اجزاء سے پاک ہے، اس لیے
دلائل تفصیلی نہیں ہو سکتی، اور اس کو کوئی شیء لازم بھی نہیں ہے، لہذا دلائل الترائی بھی
نہیں ہو سکتی۔

﴿شرح﴾ وَلَوْ تَحَدَّاهُ لَمْ تَعْنِ مُرْتَبَ لَا لَزِمَ لَهُ فَتَحَقَّقَ التَّصَدُّقِ

بَسِطُونَ الْإِلْتِزَامِ وَلَوْ تَحَدَّاهُ لَمْ تَعْنِ بَسِطٌ لَهُ لَزِمَ تَحَقُّقُ الْإِلْتِزَامِ

بِلَوْنِ التَّصَدُّقِ فَالْإِلْتِزَامُ غَيْرُ وَالْبَعْ فِي شَيْءٍ مِنْ الطَّرَفَيْنِ

ترجمہ: اور اگر اس لفظ کے لیے کوئی بھی مرکب ہو، جس کا کوئی لازم نہیں

ہے، پس دلائل تفصیلی بغیر الترائی کے تحقیق ہوگی، اور اگر اس لفظ کے لیے

معنی بسیط ہو، کہ جس کا کوئی لازم ہو تو دلائل الترائی تفصیلی کے بغیر تحقیق ہو

گی، پس یہ اعتزام دونوں میں سے کسی میں واقع نہیں ہے۔

تشریح: غرض شارح تفصیلی و الترائی کے مابین نسبت کو بیان کر رہا ہے جس کو باتن

نے بیان نہیں کیا۔

شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم خصوص میں من و وجہ کی

ہے، اور کاغذ یہ ہے کہ جہاں بھی یہ نسبت ہو وہاں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوتے ہیں۔

مادہ اجتماعی کی صورت یہ ہے کہ لفظ کی وضع معنی مرکب کے لیے ہو اور اس کا لازم بھی ہو، تو یہاں لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ پر مطابقی، جزء موضوع لہ پر تفصیلی، اور لازم موضوع لہ پر افتراقی ہوگی۔ الغرض تفصیلی بھی پائی گئی اور افتراقی بھی پائی گئی۔

نوٹ: شارح نے اجتماعی مادہ کا ذکر نہیں کیا کیوں کہ وہ ظاہر تھا۔

مادہ افتراقی ۱: کی صورت یہ ہے کہ لفظ کی وضع معنی مرکب کے لیے ہو اور اس کا لازم نہ ہو تو یہاں لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ پر مطابقی اور جزء موضوع لہ پر تفصیلی ہوگی، لیکن لازم نہ ہونے کی وجہ سے دلالت افتراقی تحقق نہیں ہوگی، الغرض ثابت یہ ہوا کہ دلالت تفصیلی کے لیے دلالت افتراقی ضروری نہیں ہے۔

مادہ افتراقی ۲: کی صورت یہ ہے کہ لفظ کی وضع معنی ہیئت کے لیے ہو، جس کے لیے لازم ہو، تو اس صورت میں مطابقی اور افتراقی دونوں دلائل پائی جائیں گی، مگر تفصیلی نہیں پائی جائے گی، تو یہاں ثابت ہوا کہ دلالت افتراقی کے لیے دلالت تفصیلی ضروری نہیں۔

﴿مَنْ﴾ وَالْمَوْضُوعُ إِنْ فُصِّدَ بِجُزْئِهِ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْئِهِ مَقْنَاهُ
لَمْ يَكُنْ بِمَوْضُوعٍ غَيْرٍ أَوْ إِشْبَاهٍ وَأَمَّا تَأْيِصٌ تَفْصِيلِيٌّ أَوْ غَيْرُهُ وَالْأَلَا
فَمُفْرَدٌ

ترجمہ: اور لفظ موضوع اگر اس کی جزء کے ساتھ ارادہ کیا جائے دلالت کا اس کے معنی کی جزء نہ تو مرکب ہے، اور وہ یا تو مرکب تام خبریہ ہے، یا مرکب تام انشائیہ ہے، یا ناقص تکیدی ہے، یا ناقص غیر تکیدی ہے، وگرنہ لیکن وہ مفرد ہے۔

تشریح: ماتن دلالت کی بحث ختم کر لینے کے بعد اب وَالْمَوْضُوعُ إِنْ فُصِّدَ

السخ: سے لفظ کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔ وہی یہ بات کہ لفظ کی بحث کیوں کی؟ اس کی وجہ پہلے بیان کی جا چکی ہے مَوْضُوع سے مَاتَن نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ متعلقہ لفظ موضوع سے بحث کرتے ہیں، لفظ کھل سے بحث نہیں کرتے۔

إِنْ فُصِّلَ بِخَرْجٍ فَخ: سے مَاتَن لفظ موضوع کی تقسیم، اور اقسام کی وجہ صریح بیان فرما رہے ہیں، اس طرح کہ لفظ موضوع کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مفرد (۲) مرکب کیونکہ لفظ موضوع دو حال سے خالی نہیں، کہ اس کی جزء سے معنی کی جزء پر دلالت کرنا مقصود ہوگا یا نہیں، بصورت اول مرکب، اور بصورت ثانی مفرد۔

وَأَشْأَمَ خَيْرُ فِخ: سے مَاتَن مرکب کی تقسیم اور اقسام مرکب کی وجہ صریح بیان فرما رہے ہیں، اس طرح کہ مرکب دو حال سے خالی نہیں، تام ہوگا یا ناقص، اگر مرکب تام ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں، کہ مرکب تام خیر ہوگا یا اثنائی، اور اگر مرکب ناقص ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، کہ وہ مرکب ناقص تھیدی ہوگا یا غیر تھیدی، تصریحات شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

«شرح» قَوْلُهُ وَالْمَوْضُوعُ ۖ إِنَّ اللَّفْظَ الْمَوْضُوعُ إِنْ أُرِيدَ

ذِكْرُ لُزْزَةٍ مِنْهُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ هَلْ هُوَ الْمَرْكَبُ وَآلَا هَلْ هُوَ الْمَفْرُودُ

ترجمہ: مَاتَن کا قول مَوْضُوع، یعنی لفظ موضوع اگر مراد کیا جائے اس کی جزء سے دلالت کا اگلی معنی کی جزء پر تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے۔

تشریح: إِنَّ اللَّفْظَ الْمَوْضُوعُ فِخ: ہے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: الْمَوْضُوعُ ہے مفرد و مرکب کو محصور کرنا درست نہیں، اس لیے کہ

دو اہل اربعہ بھی تو موضوع ہیں، لیکن مفرد و مرکب نہیں؟

جواب: الْمَوْضُوعُ سے مراد یہاں یہ لفظ موضوع ہے، وہاں اربعہ اگرچہ موضوع ہیں، لیکن لفظ موضوع نہیں، نیز اللَّفْظُ کو کمال کرنا دیا کہ الْمَوْضُوعُ صفت صفت ہے، اور ہر صفت کا کوئی موصوف بھی ہوتا ہے، اس کا موصوف اللَّفْظُ

ہے۔

إِنْ أُرِيدَ دَلَالَةُ الْفِعْلِ: سے غرض شارح باتن کی عبارت اِنْ فَعِلَ مِنْهُ بِمَعْنَى الْفِعْلِ: کا ترجمہ کرتا ہے۔

سوال: باتن نے مرکب کی تعریف پہلے، اور مفرد کی تعریف بعد میں کیوں کی، حالانکہ مفرد کی تعریف عموماً پہلے ہوتی ہے، کیونکہ مرکب مفردات سے ملکر بنتا ہے؟
جواب: چونکہ مرکب کی تعریف وجودی ہے، اور مفرد کی تعریف عدلی، اور وجود عدم سے افضل ہوتا ہے، تو اس لیے باتن نے مرکب کی تعریف پہلے اور مفرد کی تعریف بعد میں کی۔

﴿شرح﴾ وَالْمَرْكَبُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَمْرٍ أَرْبَعِ الْأَوَّلُ أَنْ يَكُونَ لِفِلْطِ جُزْءٍ وَالْقَائِي أَنْ يَكُونَ لِمَعْنَاهُ جُزْءٌ وَالثَّالِثُ أَنْ يَكُونَ جُزْءٌ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ أَنْ يَكُونَ هَذِهِ الدَّلَالَةُ مُرَادَةً
ترجمہ: جس مرکب محض تحقق ہوتا ہے چار امور کے ثابت ہونے کے ساتھ،
اول یہ کہ لفظ کی جزء ہو، ثانی یہ کہ اس کے معنی کی جزء ہو، ثالث یہ کہ لفظ کی جزء اپنے معنی کی جزء پر دلالت کرے اور رابع یہ کہ اس دلالت کا ارادہ کیا ہو۔

تشریح: وَالْمَرْكَبُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ الْفِعْلِ: سے غرض شارح مرکب کے ثبوت اور تحقق کے لیے چار شرائط کا بیان کرتا ہے، شرائط اربعہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) لفظ کی جزء ہو، (۲) معنی کی جزء ہو

(۳) لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت کرے (۴) دلالت کرنا مقصود ہو۔

﴿شرح﴾ لَيْسَ اِنْفِصَالُ عَمَلٍ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْأَمْرِ بِمَعْنَى يَتَحَقَّقُ الْفِعْلُ
فَلِلْمَرْكَبِ لِسْمٍ وَاحِدَةٍ

ترجمہ: چاروں قیودات میں سے کسی ایک کی نفی کرنے کے ساتھ مفرد ثابت ہو جائے گا پس مرکب کے لیے ایک قسم ہے۔

تشریح: فَبِإِيقَادِ كُنْزِ بْنِ الْخِ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے کہ یہ قیودات اربو مرکب کی حقیقت میں داخل ہیں، ان میں سے کسی ایک کی فنی مرکب کی فنی ہوگی، یعنی ان شرائط اربو میں سے کسی ایک شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں مرکب کا وجود اور تحقق نہیں ہوگا، بلکہ مفرد کا تحقق ہو جائے گا۔

فَلْيُفْرَدُ كَيْفَ بِقِسْمِ الْخِ: سے غرض شارح ایک قاعدہ کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ متعدد پر جب اثبات آئے تو صورت ایک فنی ہے، یہاں بھی چونکہ متعدد پر اثبات آ رہا ہے، اس لیے ایک ہی صورت فنی ہے، یعنی مذکورہ قیودات اربو تمام ہی مثبت ہیں، لہذا ان کا مجموعہ قسم واحد (مرکب) ہوگی۔

﴿شرح﴾ وَلْيُفْرَدُ اِقْسَامَ اَرْبَعِ الْاَوَّلِ مَا لَا جُزْءَ لِلْفِعْلِ نَحْوُ هَمْزَةٍ الْاَوَّلِ فِيهِمْ وَالْقَائِي مَا لَا جُزْءَ لِمَعْنَاهُ نَحْوُ لَفْظِ اَللّٰهُ مَا لَا ذَلَالَةَ لِجُزْءٍ لَفْظِهِ عَلٰى جُزْءٍ مَعْنَاهُ مَكْرُودٌ وَعِنْدَ اللّٰهِ عِلْمًا وَالرَّابِعُ مَا يَسْتَلِ جُزْءُ لَفْظِهِ عَلٰى جُزْءٍ مَعْنَاهُ لِكِنَّ الدَّلَالَةَ غَيْرُ مَقْصُودَةٍ كَمَا لِيَخْبِرَ النَّاظِرُ عِلْمًا لِشَخْصٍ اِنْسَانِي
ترجمہ: اور مفرد کی چار اقسام ہیں۔

- (1): لفظ کی جزء معنی نہ ہو، جیسے ہمزہ استعمال۔
- (2): اس کے معنی کی جزء نہ ہو، جیسے لفظ اللہ۔
- (3): لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت نہ کرے، جیسے زید اور عبد اللہ جبکہ علم

ہوں۔

- (4): لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت کرے، لیکن دلالت کرنا مقصود نہ ہو، جیسے حیدان نامی کہ جب کسی شخص انسانی کا علم ہو۔
- قاعدہ: تیسری قسم میں شارح نے دو مثالیں دیں لیے ذکر کیں ہیں، کیونکہ تیسری قسم یعنی لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت نہ کرے، ان کی دو صورتیں ہیں۔
- (1): لفظ کی جزء معنی کی بھی جزء میں لیکن لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت نہ

کرے، جیسے زید، زید، زید، زید کی جڑیں ہیں، اور اس کے معنی کی بھی جڑیں ہیں، جیسے زید کا سر، ہاتھ، پاؤں وغیرہ لیکن زید کی کوئی جڑ، سر، ہاتھ، پاؤں وغیرہ پر دلالت نہیں کرتی۔

(2) لفظ کی جڑ بھی ہو اور معنی کی بھی جڑ ہو، لفظ کی جڑ معنی کی جڑ پر دلالت بھی کرے لیکن معنی مراد کی جڑ پر دلالت نہ کرے، جیسے عبد اللہ جبکہ علم ہو، اس مثال میں لفظ کی بھی جڑ ہے یعنی عبد اور اللہ، اور اس کے معنی کی بھی جڑ ہے یعنی لفظ اللہ اور بعد، لفظ کی جڑ معنی کی جڑ پر دلالت کر رہی ہے لیکن معنی مراد کی جڑ پر دلالت نہیں کر رہی، کیونکہ یہاں پر عبد اللہ کی دلالت معنی پر بطور مرکب اضافی کے ہو رہی ہے، حالانکہ مراد اس سے معنی ملتی ہے۔

فائدہ: چوتھی قسم یعنی حیوان مطلق میں لفظ کے اجزاء معنی کے اجزاء (اس شخص کا حیوان مطلق ہونا) پر دلالت کرتے ہیں، لیکن یہ دلالت مقصود نہیں، کیونکہ مقصود حیوان مطلق کی علیت اور شخص خارجی ہے۔

تشریح: وَالْمُسْتَفْرِدُ الْقِسْمُ الْخ: سے غرض شارح اقسام مفرد کو بیان کرتا ہے، اور ایک قاعدے کی طرف اشارہ کرتا ہے، کہ جب متعدد پر نفی وارد ہو، تو اقسام متعدد نفی ہیں، یہاں بھی چونکہ متعدد پر نفی وارد ہوئی ہے، اس لیے اقسام بھی متعدد نفی ہیں، یعنی مفرد کی مذکورہ اقسام تمام ہی منفی ہیں، لہذا قسم واحد نہیں، بلکہ اقسام اربعہ ہیں۔

فائدہ: لفظ مفرد چار چیزوں کے مقابلے میں آتا ہے۔

(1) حشیہ و جمع کے مقابلے میں۔ (2) مضاف کے مقابلے میں۔

(3) جملے کے مقابلے میں۔ (4) مرکب کے مقابلے میں۔

نوٹ: یہاں مرکب کے مقابلے میں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ إِنَّمَا تَامَ إِذَا تَصِحَّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ عَزَمَتْ قَائِمٌ

ترجمہ: اتن کا قول بتا تام یعنی اس پر سکوت صحیح ہو۔

تشریح: إِنَّمَا تَصِحَّ الْخ سے غرض شارح مرکب تام کی تعریف کرتا ہے کہ مرکب

نام وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو۔

سوال: مرکب نام کی یہ تعریف جامع نہیں اس لیے کہ حسرت زندہ مرکب نام ہے لیکن اس پر سکوت صحیح نہیں کیونکہ حسرت زندہ کہنے کے باوجود طالب کو مفسول پہ اور مفسول فید کی ضرورت رہتی ہے؟

جواب: بہاری تعریف میں صحت سکوت سے مراد محکوم علیہ اور محکوم بہ کا پایا جانا ہے جو کہ حسرت زندہ میں پائے جا رہے ہیں لہذا ہماری تعریف اپنے افراد کو جامع ہے۔

﴿شرح﴾ لَوْلَا غَيْرُ إِنْ اخْتَلَّ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ

ترجمہ: بات کا قول غیر اگر احتمال رکھے صدق اور کذب کا۔

تشریح: إِنْ اخْتَلَّ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ سے غرض شارح دو چیزیں بیان کرتی ہیں۔

(1) قول بات حسرت: جسی مبتداء مہذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط این

اخْتَلَّ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ ہے جو کہ مہذوف ہے۔

(2) اس عبارت سے خبر کی تعریف کرتی ہے۔ کہ خبر وہ مرکب نام ہے جو صدق

اور کذب کا احتمال رکھے۔

﴿شرح﴾ إِنْ يَكُونُ مِنْ شَيْءٍ أَنْ يَتَّصِفَ بِهِمَا بِأَنْ يَتَّعَلَّ لَهُ صَادِقٌ

أَوْ كَاذِبٌ

ترجمہ: یعنی اس کی شان یہ ہو کہ یہ (مرکب) متصف ہو ان دونوں

(صدق و کذب) کے ساتھ اس طور پر کہ کہا جاسکے کہ وہ سچا ہے یا

جھوٹا ہے۔

تشریح: إِنْ يَكُونُ مِنْ شَيْءٍ سے غرض شارح ایک سوال مقدرہ کا جواب دینا

ہے

سوال: مذکورہ خبر کی تعریف درست نہیں ہے اس لیے کہ ایسا ہو سکتا ہی نہیں کہ خبر

ایک وقت میں سچی بھی ہو اور جھوٹی بھی ہو۔

جواب: بہاری تعریف میں احتمال بمعنی امکان اتصاف ہے الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ

میں والا بمعنی تو ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ خبر وہ مرکب ہے جس کا صدق یا کذب کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اَوْ اِنْ شَاءَ اِنْ لَمْ يَخْتَلِفْهُمَا

ترجمہ: ماقول کا قول یا انشاء ہے اگر ان دونوں (صدق اور کذب) کا احتمال نہ رکھے۔

تشریح: اِنْ لَمْ يَخْتَلِفْهُمَا سے غرض شارح وہ چیزیں بیان کرتی ہیں۔

(۱) قول ماقول اِنْ شَاءَ یعنی مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط اِنْ لَمْ يَخْتَلِفْهُمَا ہے جو کہ محذوف ہے۔

(۲) انشاء کی تعریف کرتا ہے کہ انشاء وہ مرکب تام ہے جو صدق اور کذب کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَاِنَّمَا نَقِصْ اِنْ لَمْ يَصِحَّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ

ترجمہ: ماقول کا قول اِنْ شَاءَ ناقص اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو۔

تشریح: اِنْ لَمْ يَصِحَّ عَلَيْهِ سے غرض شارح وہ چیزیں بیان کرتا ہے۔

(۱) قول ماقول اِنْ شَاءَ یعنی مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط اِنْ لَمْ يَصِحَّ عَلَيْهِ ہے جو کہ محذوف ہے۔

(۲) مرکب ناقص کی تعریف کرتا ہے کہ مرکب ناقص وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ تَفْسِيْرُهُمَا اِنْ كَانَ الْجُزْءُ الثَّانِي قَدِمًا لِلْأَوَّلِ نَحْوُ

عَلَامٌ زَيْدٌ وَ زَجَلٌ فَاجِلٌ وَ قَاعِمٌ فِي الدَّارِ

ترجمہ: ماقول کا قول تَفْسِيْرُهُمَا اگر جزا ثانی جزا اول کے لیے قید ہو جیسے

عَلَامٌ زَيْدٌ وَ زَجَلٌ فَاجِلٌ وَ قَاعِمٌ فِي الدَّارِ

تشریح: اِنْ كَانَ الْجُزْءُ الثَّانِي سے غرض شارح وہ چیزیں بیان کرتی ہیں۔

(۱) قول ماقول تَفْسِيْرُهُمَا یعنی مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط اِنْ

ثُمَّ انْجَزَ الثَّانِي فَمَا بَقِيَ مِنْهُ هُوَ مَحْذُوفٌ هـ۔

(2) یہاں سے مرکب تھیدی کی تعریف کرتا ہے کہ مرکب تھیدی وہ مرکب ہے جس کی جزء ثانی جزء اول کے لیے قید ہو۔

نوٹ: جزء ثانی کے قید بننے کا مطلب یہ ہے کہ جزء اول میں عموم ہوتا ہے جزء ثانی اس عموم کو ختم کرتی ہے۔

قَابِلٌ لِلْمُجْزِئِ عَنْ غَرَضِ شَارِحِ اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مرکب تھیدی مرکب اضافی اور توصیفی میں محصور نہیں بلکہ جس طرح ان میں جزء ثانی (مضاف الیہ اور صفت) جزء اول (مضاف اور موصوف) کے لیے قید ہوتی ہے اسی طرح ظرف بھی مطلق کے لیے قید ہوتا ہے۔

نوٹ: اول سے مراد یہ ہے کہ جو مرتبہ کے اعتبار سے مقدم ہو خواہ لفظوں میں مؤخر ہو، جیسے حال بھی مقدم ہوتا ہے اور الحال سے حالانکہ حال قید بنتا ہے

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ: وَلَا تُسْفَرُ بِإِنِّ وَإِنْ لَمْ يُقْصِدْ بِجُزْءٍ مِنْهُ
الَّذِي لَا تَعْلَى جُزْءٌ مِّنْهُ

ترجمہ: باتن کا قول وَلَا تُسْفَرُ: یعنی اگر لفظ کی جزء سے اس کے معنی کی جزء پر دلالت کرنا مقصود نہ ہو۔

تشریح: اِنِّ وَإِنْ لَمْ يُقْصِدْ بِجُزْءٍ مِّنْهُ: اس کا معنی یہ ہے کہ اس کے معنی میں ہے۔

(2) قول باتن وَلَا تُسْفَرُ جِئِ: مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزء ہے اس کی شرط بن گئی۔

(3) قول باتن وَلَا تُسْفَرُ: کا حلف کس پر ہے؟ تو شارح کی مہارت اِنِّ لَمْ يُقْصِدْ بِجُزْءٍ مِّنْهُ نے بتا دیا اس کا حلف باتن کے قول اِنِّ قُصِدَ عَلَيَّ پر ہے، کیونکہ معلوف علیہ اور معلوف میں مناسبت ہوتی ہے اور یہاں بھی اِنِّ قُصِدَ عَلَيَّ اور وَهُوَ اِنِّ لَمْ يُقْصِدْ عَلَيَّ میں لفظی مناسبت ہے۔

﴿متن﴾ وَهُوَ إِنْ اسْتَقْلَلَ لَمَعَ الْبُذْلُ لَكَلَّةٍ يَهْتَبِيهِ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا زَيْنَةُ
الْبُلَاغَةِ تَحْلِلُهُ وَيُدْوِنُهَا اسْمٌ وَإِلَّا فَالْكَافَةُ

ترجمہ: اور لفظ مفرد اگر مستقل ہو جس وہ اپنی ہیئت سے تین زمانوں میں
سے کسی ایک زمانے پر دلالت کرنے کے ساتھ ملکہ ہے اور اس دلالت کے
بغیر (یعنی اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے پر
دلالت نہ کرے) اسم ہے۔ اور اگر مستقل نہ ہو تو اداۃ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف استقلال معنی اور عدم استقلال معنی کے اعتبار
سے لفظ مفرد کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ جس کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ مفرد دو حال سے خالی
نہیں مستقل معنی پر دلالت کرے گا یا نہیں بصورت ثانی اداۃ ہے بصورت اول پھر دو
حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت
کرے گا یا نہیں بصورت اول ملکہ اور بصورت ثانی اداۃ ہے۔

سوال: ماتن نے ملکہ کی تعریف میں ہیئت کی شرط کیوں لگائی؟

جواب: ان امور کو نکالنے کے لیے جو مادے کے اعتبار سے زمانے پر دلالت
کرتے ہیں مثلاً نَسَبٌ، يَوْمٌ، غَدًا زَمَانٌ وغیرہ۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَهُوَ إِنْ اسْتَقْلَلَ: بِإِسْنِ الْبُلَاغَةِ عَلَى مَعْنَاهُ بِأَنْ
لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا إِلَى حَتْمٍ ضَمِيمَةٍ

ترجمہ: ماتن کا قول وہ (لفظ مفرد) اگر اپنے معنی پر دلالت کرنے میں
مستقل ہو یا اس طرح کہ وہ نہ محتاج ہو دلالت کرنے میں کسی دوسرے لفظ کو
ملانے کی طرف۔

تشریح: بِإِسْنِ الْبُلَاغَةِ اَلْمَعْنَى سے فرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوال
مفرد کا جواب دیتا ہے۔

سوال: ماتن نے کہا کہ لفظ مفرد اگر مستقل ہو لیکن یہ نہیں بتایا کہ کس میں مستقل

جواب: فی الذلک الذی یعنی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مشغل ہو۔
بأن لا یحتاج فیها الخ سے فرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوال
مقدور کا جواب دیتا ہے۔

سوال: علیٰ مفرد اپنے معنی پر دلالت کرنے میں کیسے مشغل ہو؟
جواب: بأن لا یحتاج فیها یعنی وہ معنی پر دلالت کرنے میں کسی دوسرے کلمے
کا محتاج نہ ہو۔

«شرح» قوله یهتدی به أن یكون یحیث کلما تحققت هیئته
التحرکیة فی مادة مؤنوعة متصرفة فیها فیهما واحد من الازمنة
الذاتة بخلاف هیئته نصر وھی المستعملة علی التثنی حروف مفتوحة
مؤنونة کلما تحققت فیهما الزمان التامین لیکن یشرط ان یكون
لحقیقتها فی جنس مادة مؤنوعة متصرفة فیها فلا یزاد فی النقص ینحی
بحسب وحسب

ترجمہ: ماقول یهتدی به (کلمہ کی اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں
سے کسی ایک زمانہ پر دلالت کماں طور پر ہو کہ جب بھی انکی ہیئت ترکیب
کسی ایسے مادے کے ضمن میں پائی جائے جو موضوع ہو اور جس میں گردان
واقع ہو تو اس سے تین زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ ضرور سمجھا جائے
گا۔ مثلاً ہیئت نصر یہ مشغل ہے ایسے تین حروف پر جو مسلسل منقطع ہیں
جب بھی یہ ہیئت پائی جائے گی تو اس سے زمانہ ماضی سمجھا جائے گا لیکن
اس شرط کے ساتھ کہ اس ہیئت کا تحقق کسی ایسے مادے میں ہو جو موضوع
ہو اور اس میں گردان واقع ہو پس حسن اور خبر بھی مثالوں سے
اعراض وارد نہیں ہوگا۔

تحریر: یهتدی به أن یكون الخ سے فرض شارح ایک مثال مقدور کا جواب دیتا

سوال: ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں کرتی تو پھر ہیئت ترکیبیہ کے اختلاف سے زمانے کا اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہیئت ترکیبیہ کے اختلاف سے زمانے کا اختلاف ہوتا ہے، مثلاً ٹھنڈی ہیئت ترکیبیہ گزشتہ زمانے پر دلالت کرتی ہے اور ٹھنڈی ہیئت ترکیبیہ حال و استقبال پر دلالت کرتی ہے اور اگر ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت کرتی ہے تو ٹھنڈی اور جھکی ہیئت ترکیبیہ کو بھی زمانے پر دلالت کرنی چاہیے حالانکہ حَسَر اسم ہے اور اسم زمانے پر دلالت نہیں کرتا جبکہ حَسَن مکمل ہے اس کا معنی ہی نہیں ہوتا۔

جواب: ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت کرتی ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ وہ ہیئت ترکیبیہ جو مادہ موضوعہ محصورہ (ایسا مادہ جو معنی کے لیے موضوع ہو اور اس سے گردان ہو سکے) میں ہو لہذا اگر وہ ہیئت ایسے مادے میں ہو جو معنی موضوع ہو اور اس کی گردان بھی ہو سکے تو اس سے تین زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ ضرور سمجھا جائے گا۔

سوال: اخذ میں ماضی کی ہیئت ترکیبیہ پائی جاتی ہے اور تغزل میں مضارع کی ہیئت ترکیبیہ پائی جاتی ہے اور یہ دونوں مشتق بھی ہیں اور معنی کیلئے موضوع بھی ہیں اس طرح کہ اخذ رسول پاک ﷺ کا اسم گرامی ہے اور تغزل کام کرنے والے لائٹ کو کہا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود ان کی ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت نہیں کرتی، کیوں؟

جواب: یہ علم ہیں اور علم چاند ہوتا ہے اور چاند کی گردان نہیں ہوتی۔

نادرہ: مادہ اور ہیئت میں فرق

مسادہ: ذواتِ حروف کو مادہ کہا جاتا ہے قطع نظر حرکات و سکنات اور تقدیم و تاخیر کے۔

ہیئت: حروف کی حرکات و سکنات اور تقدیم و تاخیر سے جو صورت حاصل ہو تی ہے وہ ہیئت کہلاتی ہے

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ خِلْمَةٌ مِّنْ غَرْفٍ الْمَنْطِقِيَّةِ وَفِي غَرْفٍ الشَّحَائِفِ
ترجمہ: ماتن کا قول کہلۃ منطقیوں کی اصطلاح میں ہے اور نحو میں کی

اصطلاح میں فعل ہے۔

تشریح: مخلوۃ فی غُرف الخ سے ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ منطقیوں کے کلمہ اور نحویوں کے فعل کے درمیان نسبت تساوی ہے لیکن **یسا دہے** کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عام و خاص مطلق کی ہے۔ کلمہ منطقی خاص ہے اور فعل نحوی عام ہے یعنی ہر کلمہ منطقی تو نحوی فعل ہے لیکن ہر فعل نحوی کا کلمہ منطقی ہونا ضروری نہیں مثلاً غزب کلمہ منطقی ہے تو فعل نحوی بھی ہے لیکن غزب فعل نحوی تو ہے لیکن کلمہ منطقی نہیں، کیونکہ کلمہ منطقی تو مفرد کی قسم ہے جبکہ غزب منطقیوں کے ہاں مرکب ہے مفرد نہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَا تَأْكُلْهُ أَيْ وَإِنْ لَمْ يَسْتَقْبَلْ فِي الدَّلَالَةِ تَأْكُلْهُ فَيُنْ

غُزِبَ الْمُنْطَقِيَّتَيْنِ وَخَرَفَ فِي غُزِبِ الشَّخَا

ترجمہ: مآئن کا قول ورنہ پس وہ اداۃ ہے یعنی اگر وہ دلالت میں مستقل نہ

ہو تو منطقیوں کی اصطلاح میں اداۃ ہے اور نحویوں کی اصطلاح میں حرف

ہے۔

تشریح: وَإِنْ لَمْ يَسْتَقْبَلْ الخ: سے ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اداۃ منطقی اور حرف نحوی کے نسبت تساوی ہے، لیکن **یسا دہے** کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عام و خاص مطلق کی ہے۔ حرف نحوی خاص ہے اور اداۃ منطقی عام ہے یعنی ہر حرف نحوی تو اداۃ منطقی ضرور ہے لیکن ہر اداۃ منطقی کا حرف نحوی ہونا ضروری نہیں مثلاً بسن حرف نحوی ہے تو اداۃ منطقی بھی ہے لیکن انفعال ناقصہ اداۃ منطقی تو ہیں لیکن حرف نحوی نہیں ہیں۔

سوال: جب کلمہ منطقی اور فعل نحوی اور اسی طرح اداۃ منطقی اور حرف نحوی کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے تو شارح نے نسبت تساوی کیوں بیان کی ہے؟

جواب: شارح نے نسبت تساوی تو بیان نہیں کی بلکہ عام و خاص مطلق کی حالت اجماعی بیان کی ہے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جہاں بھی نسبت عام و خاص مطلق کی پائی جاتی ہے تو وہاں دو مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجماعی اور دوسرا مادہ افتراقی یہاں شارح نے حالت اجماعی بیان کر دی اور حالت افتراقی کو اس کی شہرت کی بناء پر چھوڑ دیا۔

(متن) وَ اَيْضًا اِنْ اتَّخَذَ مَعْنَاهُ لَمَعَ تَفْخُوهٍ وَ هُجَا عَلَمٌ وَ يَنْزِلُ بِهِ
مُتَوَاطِلٌ اِنْ تَسَاوَتْ اَقْوَادُهُ وَ مُشْتَرِكٌ اِنْ تَقَاوَسَتْ بِاَوَّلِيَّةٍ اَوْ اَوَّلِيَّةٍ
ترجمہ: اور نیز اگر اس (لفظ مفرد) کا معنی ایک ہو تو وہ وضع کے اعتبار سے
اس معنی کے تشخص کے ساتھ علم ہے اور اس کے بغیر متواطلی ہے اگر اس
(معنی واحد) کے تمام اقراء مساوی ہوں اور مختلف ہے اگر اس کے افراد
مختلف ہوں اولیت یا اولیت کے اعتبار سے۔

تشریح: اس مہارت میں باتیں مطلق مفرد کی وحدت معنی کے اعتبار سے تقسیم فر
ما رہے ہیں جس کی وجہ ضروری ہے کہ وہ لفظ مفرد جس کا معنی ایک ہے وہ دو حال سے
خالی نہیں ہوگا کہ اس کا معنی جزئی ہوگا یا کلی ہوگا۔ اگر معنی جزئی ہے یعنی معین و مشخص ہے
تو اسے علم کہتے ہیں جیسے زید اور اگر معنی واحد کلی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہو
گا کہ وہ معنی واحد اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آئے گا یا تفاوت کے
ساتھ۔ اگر وہ معنی اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آئے تو اسے کلی متواطلی
کہتے ہیں جیسے انسان اگر تفاوت کے ساتھ صادق آئے تو اسے کلی مختلف کہتے ہیں جیسے
انسان

(شرح) قَوْلُهُ وَ اَيْضًا مَلْفُوزٌ مُطْلَقٌ لِفَعْلٍ مَحْذُوفٍ اَيَّ اَضٍ اَيْضًا
اَيَّ وَ جَمْعٌ وَ جَوْعًا

ترجمہ: باتیں کا قول و اَيْضًا: فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے یعنی اَضٍ اَيْضًا
یعنی جمع و جوعًا

تشریح: مَلْفُوزٌ لِفَعْلٍ سے غرض شارح متن میں وارد شدہ لفظ اَيْضًا کی ترکیب
بیان کرتی ہے کہ یہ فعل محذوف (اَضٍ) کا مفعول مطلق ہے یعنی اصل میں اَضٍ
اَيْضًا ہے۔ اَيَّ وَ جَمْعٌ اَيْضًا سے غرض شارح اَضٍ اَيْضًا کا معنی بیان کرنا ہے۔

نوٹ: اَيْضًا اس وقت بولتے ہیں جب ایک بات پہلے سے گذری ہو پھر دوبارہ
اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔ گو یہ اَيْضًا سے مطلب یہ ہوا کہ مصنف مطلق پھر لفظ مفرد

کی تقسیم کی طرف لوٹ رہے ہیں۔

(شرح) وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الْقِسْمَةَ أَيْضًا لِمُطْلَقِ الْمَفْرُودِ لَا لِإِلَاسِمِ

ترجمہ: اور اس (لفظ اَيْضًا) میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ (دوسری) تقسیم بھی لفظ مفرد کی ہے نہ کہ اسم کی۔

تشریح: وَفِيهِ إِشَارَةٌ مُطْلَعٌ سَے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ ماتن نے لفظ اَيْضًا بدل کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ دوسری تقسیم بھی لفظ مفرد کی ہے نہ کہ اسم کی۔ کیونکہ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ تقسیم (علم، متواہلی، مظہک) اسم کی ہے جو لفظ مفرد کی قسم ہے۔ گویا ماتن نے لفظ اَيْضًا سے ان لوگوں کا رد کیا ہے۔

(شرح) وَفِيهِ بَيِّنَةٌ لِأَنَّهُ يَنْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْحَرْفُ وَالْفِعْلُ إِذَا تَحَاكَى مُتَعَدِّي الْمَعْنَى فَاعِلَيْنِ فِي الْعِلْمِ وَالْمُتَوَاهِلِ وَالْمُظْهَكِ مَعَ أَنَّهُمْ لَا يُسَمُّوْنَ نَحْوَ الْإِنْسَانِ بَلْ قَدْ حَقَّقَ فِي مَوْضِعِهِ أَنَّ مَعْنَاهُمَا لَا يَتَّصِفَانِ بِالْمُكَلِّبَةِ وَالْمُجَرَّبَةِ قَائِلٌ فِيهِ

ترجمہ: اور اس (تقسیم) میں بحث ہے کیونکہ یہ تقسیم تقاضا کرتی ہے کہ حرف اور فعل نجیب واحد المعنی ہوں تو علم، متواہلی، مظہک میں داخل ہوں۔ حالانکہ اس کے باوجود مطلق لوگ ان کو (فعل اور حرف کو) ان ہاموں (علم، متواہلی، مظہک) کے ساتھ موسوم نہیں کرتے بلکہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے کہ ان دونوں (کلمہ اور لفظ) کا معنی کلیت اور جزائیت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔

تشریح: وَفِيهِ بَيِّنَةٌ لِأَنَّهُ مُطْلَعٌ سَے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا

اعتراض: ماتن کے قول اَيْضًا سے معلوم ہوا کہ یہ دوسری تقسیم (علم، متواہلی اور مظہک) بھی مطلق مفرد (خواہ اسم ہو یا کلمہ ہو یا لفظ) کی ہے، حالانکہ کلمہ اور لفظ جب

واحد المعنی ہوں تو ان کو علم، متواہلی اور مفٹک نہیں کہا جاتا، کیونکہ علم جزئی ہوتا ہے اور متواہلی و مفٹک کلی ہوتے ہیں، جبکہ کلمہ اور اداة نہ جزئی ہوتے ہیں اور نہ ہی کلی ہوتے ہیں، (کیونکہ کلی اور جزئی ہونا محکوم علیہ کی صفت ہے جبکہ کلمہ اور اداة محکوم علیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے) لہذا علم، متواہلی اور مفٹک اسم کی اقسام ہوئیں نہ کہ کلمہ اور اداة کی، تو پھر مطلق مفرد کی تقسیم کیسے ہوئی؟

کلی از جواب ایک کا عدد ملاحظہ فرمائیں۔

قاعدہ: شئی کے دو درجے ہیں۔ (1) مطلق شئی، (2) اشیاء المطلق۔

تعریفات: (1) مطلق شئی: وہ شئی ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو اور ایک فرد کے پائے جانے سے تحقق ہو جائے۔

(2) الشئیء المطلق: وہ شئی ہے جو قید الحلق کے ساتھ مقید ہو، اور تمام افراد کے پائے جانے سے تحقق ہو۔

جواب: 1: یہ دوسری تقسیم بھی مفرد کی ہی ہے لیکن وہ مفرد مطلق مفرد ہے، المفرد المطلق نہیں ہے، جس طرح مطلق شئی، ایک فرد کے ثابت ہونے سے تحقق ہو جاتی ہے، لہذا مفرد کی کسی ایک قسم کی تقسیم سے مفرد کی جملہ اقسام کی ہی تقسیم ہوگی، الغرض وہ فرد جس کی تقسیم سے مفرد کی جملہ اقسام کی تقسیم ہوئی ہے وہ اسم ہے نہ کہ کلمہ اور اداة، لہذا اعتراض۔

جواب: 2: مناقضہ دو مذہب ہیں، بعض مناقضہ کے نزدیک فقط اسم ہی علم، متواہلی اور مفٹک ہوتا ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اسم کی طرح کلمہ اور اداة بھی علم، متواہلی اور مفٹک ہوتے ہیں، یہاں پر ماتن نے دوسرے مذہب کو اپنایا ہے، لہذا کوئی اعتراض نہیں۔

(شرح) قَوْلُهُ اِنْ اَتَّخَذَ اِنِّیْ وَ اَتَّخَذَ مَعْنَا

ترجمہ: ماتن کا قول: اِنْ اَتَّخَذَ یعنی اس کا معنی ایک ہو۔

تکثر: اِنِّیْ وَ اَتَّخَذَ معنی سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: اِنَّہُ فَعَلًا ہے، اور اتحاد دو چیزوں میں ہوتا ہے، جبکہ یہاں پر فقط ایک ہی چیز یعنی مفرد ہے، تو اکیلی چیز کے لیے فَعَلًا کہنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: یہاں پر باب حرید فیہ مفرد کے معنی میں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فَمَنْعَ تَشْخِصٍ ۚ اِنِّیْ جُزْئِیَّةٌ

ترجمہ: مان کہ قول فَمَنْعَ تَشْخِصٍ: یعنی اس کے جزئی ہونے کے ساتھ۔

تشریح: اِنِّیْ جُزْئِیَّةٌ الف: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: مان کہ فَمَنْعَ تَشْخِصٍ کہا ہے، تشخص کا معنی فعل و صورت ہے، اس

معنی کے اعتبار سے قول مان کہ اِنَّہُ فَعَلًا فَمَنْعَ تَشْخِصٍ وَضْعًا معنی یہ ہوگا کہ فقط مفرد وادہ المعنی اپنی فعل و صورت کے ساتھ وضع کے اعتبار سے، یہ معنی درست نہیں کیونکہ مفرد کلمی ہے اور کلمی کی فعل و صورت نہیں ہوتی۔

جواب: تشخص کو جزئیت لازم ہے، یعنی جہاں بھی تشخص ہوگا وہاں لازماً جزئیت

بھی پائی جائے گی، لہذا مان کہ نے ظروف (تشخص) کو لازم (جزئیت) مراد لیا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اِنِّیْ وَضْعًا ۚ اِنِّیْ بِحَسَبِ الْوَضْعِ ذُوْنَ الْاِسْمِیَّتَيْنِ

لَا اَنْ مَّا یُکُوْنُ مَذَلُوْلًا لِّحُکْمِی الْاَصْلِ وَتَشْخِصًا فِی الْاِسْمِیَّتَيْنِ

تَحَاثُّا اِلَّا حَاوِلًا عَلٰی رَاٰی الْمُصَنِّفِ لَا یُسْتَمْتَعُ عَلَمًا

ترجمہ: مان کہ قول اِنِّیْ وَضْعًا: یعنی وضع کے اعتبار سے یہ کہ استعمال کے اعتبار

سے، کیونکہ وہ لفظ جس کا مذلول لغت میں کلمی ہو، اور استعمال میں مشخص ہو، جیسے اسما اشارہ، مصطف کے نظریہ پر اس کا نام ظہم نہیں رکھا جاتا۔

تشریح: اِنِّیْ بِحَسَبِ الْوَضْعِ الف: سے غرض شارح وضع کی ترکیب اور اس

قید کا ناکہ بتاتا ہے۔

شارح نے بحسب کے لفظ سے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ وَضْعًا صحیح

ہے کیونکہ جہاں پر مضروب الیہ کے بعد بحسب کا اضافہ کیا جائے تو اس سے مانع کے

صحیح ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے۔ لَآ اَنْ مَّا یُکُوْنُ سے غرض شارح وضع کی قید

کا قائل نہ ہوتا ہے۔

وَضَعَا كَيْ قَيْدَ كَا فَاَنْدَه: قبل از قائلہ یہ جان لیں! کہ اسمائے اشارات اور مضمرات کی وضع اور استعمال کے بارے میں علامہ تھتازانی محکمہ اور میر سید شریف جرجانی کا اختلاف ہے۔

میر سید شریف جرجانی کہتے ہیں کہ اسمائے اشارات اور ضمائر کی وضع بھی جزئیات کے لیے ہے، اور استعمال بھی جزئیات کے لیے ہے، جبکہ علامہ تھتازانی کہتے ہیں ان کی وضع تو کلیات کے لیے ہے، لیکن استعمال جزئیات میں ہوتا ہے، لہذا یہاں پر ماتن علامہ تھتازانی نے وضع کی قید لگا کر اسمائے اشارات اور مضمرات علم کی تہذیب میں داخل نہیں ہونے دیا، کیونکہ اسمائے اشارات اور مضمرات کا معنی اگرچہ جزئی ہے، لیکن وضع کے اعتبار سے نہیں بلکہ وہ استعمال کے اعتبار سے ہے، جبکہ علم کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ وضع کے اعتبار سے جزئی ہو۔

﴿شرح﴾ وَهَذَا كَلَامٌ آخَرُ وَهُوَ أَنَّ السُّوَادَ بِالْمَعْنَى فِي هَذَا تَقْسِيمُ رَأْسِ السُّوَادِ لَكُلِّ تَخَوُّفًا أَوْ مَسْتَعْمِلٍ فِيهِ اللَّفْظُ سَوَاءً كَانَ وَضَعَ اللَّفْظُ بِإِذْنِهِ تَخَوُّفًا أَوْ نَوَاءً بِإِذْنِ الْأَوَّلِ لَا يَصِحُّ عَدُّ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مِنَ الْقِسَامِ مُتَكَيِّفِ الْمَعْنَى وَعَلَى الْفَائِزِ يَدْخُلُ تَحْوِيلُ أَسْمَاءِ الْإِنْسَانِ عَلَى مَذَهِبِ الْمُصَنِّفِ فِي مُتَكَيِّفِ الْمَعْنَى وَتَخْرُجُ عَنْ أَفْرَادِ مُتَجِدِّ الْمَعْنَى فَلَا حَاجَةَ فِي إِخْرَاجِهَا إِلَى التَّقْيِيدِ بِقَوْلِهِ وَضَعًا

ترجمہ: یہاں پر ایک اور اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ اس تقسیم میں معنی سے مراد یا تو حقیقی معنی سوواد لہ ہے، یا وہ معنی ہے کہ جس میں لفظ مفرد استعمال کیا گیا ہو، خواہ اس معنی کے لیے وہ لفظ مفرد حقیقی وضع کیا گیا ہو یا مجازاً وضع کیا گیا ہو، پس یہی صورت میں حقیقت اور مجاز کو ملکر اس معنی میں شمار کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور دوسری صورت میں مصنف کے نظریہ کے مطابق

اسلئے اشارات کی محل اسلئے مکتور المعنی میں داخل ہو جائیں گے، اور واحد المعنی کے افراد سے خارج ہو جائیں گے لہذا ماتن بکلمۃ کو اسلئے اشارات نکالنے کے لیے وضع کی قید کی کوئی ضرورت نہیں۔

تشریح: وَهَذَا كَلَامٌ غَيْرُ السَّخِّ: سے فرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: قول ماتن اِنْ اُتِخَذَ مَعْنَاہُ وَاِنْ تَخَرَّرَ مِنْ مَعْنٰی سے مراد کونسا معنی ہے؟

معنی موضوع لا یا معنی مستقل فیہ چونکہ اِنْ تَخَرَّرَ، اِنْ اُتِخَذَ کا معطوف ہے، لہذا جو مراد اِنْ اُتِخَذَ مَعْنَاہُ میں معنی کی ہوگی وہی مراد اِنْ تَخَرَّرَ میں معنی کی ہوگی، پس اگر معنی موضوع لا مراد لیا جائے، تو پھر حقیقت وہاں کو مکتور المعنی کی قسم قرار دینا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ حقیقت اور مجاز کا معنی ایک ہی ہوتا ہے، اور مجاز کا معنی موضوع لا ہوتا ہی نہیں، حالانکہ ماتن بکلمۃ نے حقیقت وہاں کو مکتور المعنی میں شمار کیا ہے، اور اگر معنی سے معنی مستقل فیہ مراد لیا جائے، تو پھر وَهَذَا کی قید فضول ہوگی، کیونکہ یہ قید اِنْ اُتِخَذَ مَعْنَاہُ سے اسلئے اشارات کو نکالنے کے لیے تھی، جبکہ معنی مستقل فیہ مراد لینے کی صورت میں اسلئے اشارات جمع المعنی میں داخل ہی ہو گئے، کیونکہ ماتن کے ہاں اسلئے اشارات کی وضع مفہوم کلی کے لیے ہے، جس میں ان کا استعمال جزئیات کثیرہ میں ہوتا ہے، گویا اسلئے اشارات کے معنی مستقل فیہ کثیر ہوئے، تو جب اسلئے اشارات کے معنی مستقل فیہ کثیر ہوئے، تو پھر یہ جمع المعنی کے تحت داخل نہ ہوئے، جب داخل ہی نہ ہوئے، تو پھر انہیں خارج کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی؟

جواب: یہاں نہ ماتن بکلمۃ نے معنی اصطلاح سے کام لیا ہے، اور معنی

اصطلاح کہتے ہیں لفظ کو ذکر کر کے اس کا معنی مراد لیا جائے، پھر جب اسی لفظ کی طرف ضمیر لوٹائی جائے، تو دوسرا معنی مراد لیا جائے، پس ایسا بھی ایسے ہی ہوتا ہے اِنْ اُتِخَذَ مَعْنَاہُ میں معنی سے مراد معنی موضوع لا لیا، تو اسلئے اشارات بھی داخل ہو گئے، کیونکہ ان کا معنی موضوع لا ایک ہے اور وہ کلی ہوتا ہے، لہذا اسلئے اشارات کو نکالنے کے

لیے وضعت کی قید لگائی پڑی، پھر جب ان غلطی سے معنی کی طرف ضمیر لوٹائی، تو پھر معنی سے معنی مستقل فیہ مراد لے لیا، چونکہ حقیقت اور مجاز کے معنی مستقل فیہ بہت زیادہ ہیں لہذا وہ حکم اس معنی کے تحت ہی جمع ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اِنْ قَسَاوَتْ اَقْرَابُهُ بِاَنْ يَكُوْنَ صِدْقِي هَذَا

الْمَعْنَى الْكُلِّي عَلَى بَلْكَ الْاَقْرَابِ عَلَى السَّوِيَّةِ

ترجمہ: ماقم کا قول اِنْ قَسَاوَتْ اَقْرَابُهُ اس طور پر کہ اس معنی کلی کا صدق ان تمام افراد پر برابری کے طریقے پر ہو۔

تشریح: بِاَنْ يَكُوْنَ الصِّح: سے غرض شارح توضیح متن اور کلی متواہلی کی تعریف کرتا ہے، کہ اگر کلی اپنے افراد پر برابر و یکساں صادق آئے تو اسے متواہلی کہتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اِنْ تَقَاوَتْ بِاَنْ اَيُّ يَكُوْنَ صِدْقِي هَذَا الْمَعْنَى عَلَى

بَعْضِ اَقْرَابِهِ مُقَدِّمًا عَلَى صِدْقِهِ عَلَى بَعْضِ اَخَرٍ بِالْوِلَايَةِ اَوْ يَكُوْنَ

صِدْقُهُ عَلَى بَعْضِ اَوْلِيٍّ وَالتَّسَبُّ مِنْ صِدْقِهِ عَلَى بَعْضِ اَخَرٍ

ترجمہ: ماقم کا قول اِنْ تَقَاوَتْ اس معنی کا صدق اپنے بعض افراد پر علت

کے اعتبار سے مقدم ہو دوسرے بعض افراد کے صدق کی نسبت، یا اس معنی

کا صدق بعض افراد پر اولیٰ واجب ہو بعض دوسرے افراد پر صادق آنے کی

نسبت۔

تشریح: اَيُّ يَكُوْنَ صِدْقِي هَذَا الصِّح: سے غرض شارح متن میں لفظ تقاوت کے

مذکور ہونے پر تقاوت کی دو قسمیں بیان کرتی ہیں۔

﴿1﴾ تقاوت بالاولیت: معنی کلی کا بعض افراد پر علت کے طور پر صادق آنا اور

بعض افراد پر مطول کے طور پر صادق آنا، علت کے طور پر صادق آنے کو اولیت اور

مطول کے طور پر صادق آنے کو غیر اولیت کہتے ہیں۔ جیسے وجود کا اطلاق ذات پاری

تعالیٰ پر علت کے طور پر ہوتا ہے، اور مخلوق پر مطول کے طور پر ہوتا ہے۔

﴿2﴾ تقاوت بالادبیت: معنی کلی کا بعض افراد پر السب واولیٰ کے طور پر صادق

آنا اور بعض افراد پر غیر اولیٰ واجب کے طور پر صادق آنا، اولیٰ واجب کے طور پر صادق آنے کو اولویت اور غیر اولیٰ واجب کے طور پر صادق آنے کو غیر اولویت کہتے ہیں۔ جیسے وجود کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر اولیٰ واجب کے طور پر ہے، اور مخلوق پر غیر اولیٰ واجب کے طور پر ہے۔

(شرح) وَغَرَضُهُ مِنْ قَوْلِهِ إِنَّ تَفَاوُثَ بِأَوَّلِيَّةِ نَوَاقِصَ تَفَاوُثَ النَّاسِكِينَ لَا يَنْتَحِصِرُ فِيهِمَا بَلْ قَلْبُهُمْ كَوْنٌ بِالْإِبْرَاهِيمِ وَالْقَضَانِ أَوْ بِالْإِسْمَاعِيلِ وَالضُّعْفِ

ترجمہ: باتن کی غرض اپنے قول میں تفافوت باوئلیۃ نوازق نوازق سے مثال دینا ہے، کیونکہ تفافوت ان دو ہی صورتوں میں محصور نہیں، بلکہ کبھی زیادت و نقصان یا شدت و ضعف میں بھی ہوتی ہے۔

تشریح: وَغَرَضُهُ مِنْ قَوْلِهِ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

(اعتراض) باتن نے تفاوت کی دو قسمیں بیان کی ہیں جبکہ تفاوت کی چار قسمیں ہیں، دو تو وہی جن کا بیان ہو چکا جبکہ تیسری قسم تفاوت زیادت و نقصان ہے اور چوتھی قسم تفاوت شدت و ضعف ہے انہیں کیوں نہیں بیان کیا؟

جواب: باتن نے مذکورہ دونوں قسموں کا ذکر غنی وجہ التمثیل کیا ہے، علی وجہ الاختصار نہیں کیا، اعتراض تو آپ کا جب ہوتا کہ جب وہ اقسام کو علی وجہ الاختصار کرتے، مثال کے لیے کبھی دو قسمیں کافی ہیں۔

فائدہ: تفاوت بالاشدیت: معنی علی کا بعض افراد پر شدت کے ساتھ اور بعض افراد پر ضعف کے ساتھ صادق آنا، شدت کے ساتھ صادق آنے کو اشدیت کہتے ہیں، اور ضعف کے ساتھ صادق آنے کو اضعفیت کہتے ہیں۔ جیسے سفید کا اطلاق زلف پر شدت کے ساتھ ہوتا ہے، اور ہاتھی پر ضعف کے ساتھ صادق آتا ہے۔

تفاوت بالازدیت: معنی علی کا بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض افراد پر کمی

کے ساتھ صادق آنا، زیادتی کے ساتھ صادق آنے کو لازیت اور کی کے ساتھ صادق آنے کو انصیت کہتے ہیں۔ جیسے روشنی کا اطلاق سورج پر بھی ہوتا ہے اور زمین پر بھی ہوتا ہے، سورج پر زیادتی کے ساتھ اور زمین پر کی کے ساتھ ہوتا ہے۔

﴿مَنْ وَانْ خَسَرَ قَبْلَ أَنْ وَجَعَ لِكُلِّ بَيْعَةٍ فَمُسْتَوْفٍ وَلَا فَإِنْ ائْتَمَرَ لِيْنِ الثَّانِي فَمَقُولٌ يَنْسَبُ إِلَى النَّاقِلِ وَلَا فَحَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ تَرْجِمُهُ: اور اگر لفظ مفرد کثیر المعنی ہو، پس اگر ہر معنی کے لیے ابتداء وضع کیا گیا ہو تو وہ مشترک ہے، ورنہ اگر وہ دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا تو مقول ہے، جو ناقل کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور ورنہ وہ حقیقت اور مجاز ہے۔

تشریح: وَانْ خَسَرَ قَبْلَ أَنْ وَجَعَ الخ: سے غرض باتن لفظ مفرد کی کثرت معنی کے اعتبار سے اقسام اور اقسام کی وجہ صریح بیان کرتی ہے۔

باتن کا کثرت فرماتے ہیں کہ کثرت معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی چار قسمیں ہیں۔

(1) مشترک (2) مقول (3) حقیقت (4) مجاز

وجہ صریح لفظ مفرد کثیر المعنی دو حال سے خالی نہیں کہ اس کی وضع ابتداء تمام معانی کے لیے ہوگی یا نہیں، اگر ہے تو وہ مشترک ہے، اور اگر وضع ابتداء تمام معانی کے لیے نہیں ہوئی، بلکہ وضع تو ایک معنی کے لیے ہوئی، لیکن اس کا استعمال دوسرے معنی میں ہونے لگا، اب پھر دو صورتیں ہیں کہ پہلے معنی کو چھوڑا گیا ہے یا نہیں، اگر پہلے معنی کو چھوڑ دیا گیا ہے تو یہ مقول ہے، اور اگر نہیں چھوڑا گیا بلکہ وہ لفظ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور کبھی دوسرے معنی میں، تو جب پہلے معنی میں استعمال ہو تو اسے حقیقت کہتے ہیں، اور جب دوسرے معنی میں استعمال ہو تو اسے مجاز کہتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَانْ خَسَرَ قَبْلَ الْفِعْلِ كَثُرَ مَعْنَاهُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ فِيهِ فَلَا يَخْلُو مَا أَنْ يَكُونَ مَوْجُوْهُ عَالِكِي وَاحِدٍ مِنْ بِلَاقِ التَّعْلِي فِيْ بَيْعَةٍ يَوْضِعُ عَلَيْهِ حَقٌّ أَوْ لَا يَكُونُ عَمَلًا لَكَ وَالْأَوَّلُ يُسَمَّى مُشْتَرِكًا كَالْعَيْنِ لِلْمَرْبُوعِ وَالْعَيْنِ وَالرَّكْبُوعِ وَالْأَوَّلُ عَلَى الثَّانِي فَلَا

مَحَالَّةً أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا بِوَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعْنَى إِيذًا مَفْرُودًا
فِيهِ مِنَ اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ ثُمَّ إِنَّهُ إِنْ اسْتَعْمِلَ فِي مَعْنَى أُخَرَ فَلَا يَنْتَهِي
فِي الثَّانِي وَتَوَلَّى مِثْلَهُ فِي الْمَعْنَى الْأَوَّلِ بِحَيْثُ يَتَكَوَّنُ مِنْهُ
الْمَعْنَى إِذَا تَطَلَّقَ مَحْرُودًا عَنْ الْقَرِينِ فَهَذَا يُسَمَّى مَقْضُودًا

ترجمہ: بات کا قول وہاں مختصر یعنی لفظ اگر اس کے معانی مستعمل فیہ کثیر
ہوں، پس دو حال ہے خالی نہیں، یا تو لفظ مفرد ان معانی میں سے ہر ایک
کے لیے علیحدہ وضع کیا گیا ہوگا، یا ایسا نہیں ہوگا، اول قسم کا نام مشترک
رکھا جاتا ہے، جیسے لفظ عین، آنکھ، سونا، گھنٹہ اور ذات کے لیے (وضع کیا گیا
ہے) اور دوسری صورت پر وہ لفظ ان معانی میں سے کسی ایک معنی کے لیے
بھیض وضع کیا گیا ہو، کیونکہ مفرد لفظ موضوع کی قسم ہے، پھر وہ لفظ مفرد جو
دوسرے معنی میں استعمال ہوتا (دوسور میں ہیں) پس اگر وہ دوسرے معنی
میں مشہور ہو گیا اور اس استعمال پہلے معنی میں چھوڑ دیا گیا یا اس طور کہ جب
اس لفظ کو قرآن سے خالی کر کے استعمال کیا جائے تو اسی لفظ سے معنی ملانی
مراد ہو، تو اسی لفظ مفرد کا نام مقول رکھا جاتا ہے۔

تشریح: اَبی اللفظ سے فرض شارح یا تو اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے، علم،
مواہلی اور مطلق کی طرح مشترک، مقول، حقیقت اور مجاز کا بھی قسم لفظ مفرد ہے، اور
اشارہ اس طرح ہے کہ اَبی مختصر کا عطف اَبی الفخذ پر ہے، اور اَبی الفخذ کا عطف اَبی
الفخذ پر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو حکم معطوف علیہ کا ہوتا ہے، وہی حکم معطوف کا ہوتا
ہے، چنانچہ اَبی الفخذ کا قسم لفظ مفرد ہے، لہذا اَبی مختصر کے تحت واقع ہونے والی اقسام
کا قسم بھی لفظ مفرد ہوگا۔

دہی یہ بات کہ شارح نے لفظ اللفظ کہا، ساتھ اَبی الفخذ کیوں نہیں
کہا؟ تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کبھی کبھی موصوف کی صفت محذوف بھی ہوتی ہے۔
یَا: اَبی اللفظ سے فرض شارح اَبی مختصر کی ترکیب بتاتا ہے، اس طرح کہ نحو میں

کا قاعدہ ہے جس پر عطف ہوا اس سے پہلے والی عبارت کا تعلق معطوف علیہ کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا اللفظ نکال کر بتا دیا کہ ان اتخذ او ران مخیر معطوف علیہ اور معطوف ہیں، جس طرح اللفظ کا تعلق ان اتخذ کے ساتھ ہے، اسی طرح ان مخیر کے ساتھ بھی ہے۔

منفاد سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ مخیر کی ضمیر مؤ کا مرجع معنی ہے۔

المستغفل مؤ ینید سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے، کہ مخیر کی ضمیر منفاد کی طرف راجع ہے، اور ضمیر کے مرجع ہونے کے اعتبار سے یہاں منفاد سے مراد معنی استعمل فیہ ہے نہ کہ معنی موضوع لہ، جیسا کہ اسم اشارہ کو وضع کی قید سے نکالنے کے لیے واقع ہونے اعتراض کے جواب میں بیان ہوا۔

فلما یصلو ايمان ینکون الخ: سے غرض شارح لفظ مفرد کی اقسام اربعہ (مشتربہ، منقول، حقیقت اور محال) کی وجہ صغر کو بیان کرتا ہے، بلکہ مان کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہے۔
ایمان ینکون مؤخوفا الخ: سے غرض شارح مشترک کی تعریف کرتا ہے، کہ مشترک وہ لفظ مفرد کثیر المعنی جس کی وضع ابتداء تمام معنی کے لیے ہوئی ہو۔

لیکن واجبہ: سے غرض شارح متن میں بیان کردہ لفظ لیکن کی تحوین کے متعلق بیان کرتا ہے کہ وہ تحوین عوضی مضاف الیہ ہے، اصلاً لیکن واجبہ ہے۔

فائدہ: تعریف مشترک میں قیودات کے فوائد:

مؤخوفا سے کمال کو نکال دیا۔ لیکن واجبہ بین بلك المتعانی سے حقیقت اور محال کو نکال دیا کیونکہ حقیقت لفظ ایک معنی کے لیے اور محال کسی معنی کے لیے بھی نہیں وضع کیا گیا، اسی طرح ظم، متواہلی، متفکک اور مکرہ بھی نکل گئے، کیونکہ ان میں سے کوئی بھی متعدد معانی کے لیے وضع نہیں کیا گیا، اسی طرح اسمائے اشارات، موصولات بھی خارج ہو گئے، کیونکہ ان کی وضع متعدد معانی کے لیے وضع ابتداء ہے، وضع تفصیلی نہیں ہے۔

یستغف: سے منقول کو تعریف مشترک سے نکال دیا، کیونکہ اس کی وضع ابتداء لفظ ایک معنی (منقول حق) کے لیے ہوتی ہے، اور بعد میں کسی مناسبت کی وجہ سے اس کا

استعمال دوسرے معنی (مستقل الیہ) میں ہونے لگا ہے۔

بوضیع غلجہ فی الخ: سے فرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: مانن نے کہا کہ اگر ہر معنی کے لیے ابتداء وضع ہے تو مشترک ہے جبکہ ابتداء کہتے ہیں جو سب سے پہلے ہو، اور اس سے پہلے کوئی چیز نہ ہو، تو اس معنی کی روشنی میں لفظ کی وضع ہر معنی کے لیے ابتداء کیسے ہو سکتی ہے؟

جواب: یہاں پر ابتداء کا وہ معنی جو آپ نے بتایا مراد نہیں، بلکہ یہاں ابتداء کا معنی ہے ہر ایک معنی کے لیے علیحدہ علیحدہ وضع ہو، اس پر کوئی اعتراض نہیں۔

فَلَا تُسَمَّى أَنْ يَكُونَ الخ سے فرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: مانن نے کہا کہ اگر لفظ مفرد کی وضع تمام معنی کے لیے ہو تو مشترک ہے، ورنہ وہ دوسرے معنی میں مشہور ہے یا نہیں، حالانکہ یہ بھی احتمال موجود ہے، کہ اگر تمام معانی کے لیے وضع ہو تو مشترک لیکن اگر تمام معانی کے لیے نہ ہو تو ایسی صورت اول (تمام معانی کے لیے وضع ہے تو مشترک) کی نقیض کا احتمال بھی تو ہے، لیکن مانن نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

جواب: یہاں یہ احتمال (کسی بھی معنی کے لیے وضع نہ ہو) درست نہیں ہے، کیونکہ یہاں پر تقسیم لفظ مفرد کی ہو رہی ہے، تو اس لیے جب لفظ ہر ہر معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہو گا، تو یقیناً ہی صورت ہوگی کہ لفظ کی وضع فقط ایک معنی کے لیے ہے۔

إِنَّ الْمَعْنَى بِسَمِ الْخ: سے فرض شارح مذکورہ احتمال باطل کے بطلان پر دلیل دیتا ہے۔
بِسَمِ الْخ: سے فرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ لفظ مستقل میں معنی اول کو چھوڑ دیا جاتا ہے، حالانکہ نہیں چھوڑا جاتا ہے، کیونکہ لفظ ذاتہ مستقل ہے لیکن پھر بھی وہ ہماری تعالیٰ کے قرب میں

وَمَنْ ذُنُوبُهُ عَلَى اللَّهِ يَرْزُقْهَا مِنْ مَعْنَى اَوَّلِ كُلِّ مَا ذُنُوبٌ عَلَى الْأَرْضِ (ہر وہ جانور جو زمین پر چلے) پر دلالت کرتا ہے۔

جواب لفظ مقول سے معنی اول متروک ہوتا ہے، لیکن ترک سے مراد یہ ہے معنی اول کا استعمال قرینہ کے بغیر متروک ہے، نہ کہ یہ جب قرینہ بھی پایا جائے تو پھر بھی معنی اول کا استعمال درست نہ ہو۔

﴿شرح﴾ وَإِنْ لَمْ يُشْتَهَرْ فِي السَّابِقِ وَلَمْ يَهْجَرْ فِي الْأَوَّلِ بَلْ يُسْتَعْمَلُ تَارَةً فِي الْأَوَّلِ وَأُخْرَى فِي الثَّانِي فَإِنْ اسْتُعْمِلَ فِي الْأَوَّلِ أَيْ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعَ لَهُ يُسَمَّى اللَّفْظَ حَقِيقَةً وَإِنْ اسْتُعْمِلَ فِي الثَّانِي الَّذِي هُوَ غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ يُسَمَّى مَجَازًا

ترجمہ: اگر لفظ مفرد دوسرے معنی میں مشہور نہ ہو، اور پہلے معنی کو نہ چھوڑا گیا ہو، بلکہ وہ لفظ مفرد کبھی پہلے معنی میں استعمال کیا جاتا ہو، اور کبھی دوسرے معنی میں، پس اگر لفظ مفرد کو پہلے معنی یعنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے، اور اگر اسے دوسرے معنی یعنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو اس نام مجاز رکھا جاتا ہے۔

تشریح: وَإِنْ لَمْ يُشْتَهَرْ فِي السَّابِقِ سے غرض شارح ماقبل میں بیان کی جانے والی وجہ صحر کے کسب کیساتھ ساتھ اور دوبارہ بیان کرتی ہیں۔

﴿1﴾ ماتن نے وَإِلَّا فَحَقِيقَةً کہا تو شارح نے إِنْ لَمْ تَكُنْ اس کی طرف اشارہ کر دیا کہ یہ الاستثنا نہیں بلکہ الاستصحاب ہے۔

﴿2﴾ قول ماتن وَإِلَّا فَحَقِيقَةً کا معطوف علیہ جاتا ہے، چونکہ معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہوتی ہے، اور وہ یہاں بھی موجود ہے، اس طرح کہ ماتن نے ماقبل میں فَإِنْ اسْتُعْمِلَ اور آگے وَإِلَّا فَحَقِيقَةً کہا، شارح نے کہا کہ وَإِلَّا فَحَقِيقَةً ماقبل میں وَإِنْ لَمْ يُشْتَهَرْ فِي السَّابِقِ سے، گویا اشارہ دے دیا کہ یہ دونوں معطوف علیہ اور معطوف ہیں۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ دَعَلِمَ أَنَّ الْمَقُولَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَأْيِيلٍ مِنَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ

الْمَنْقُولُ عَنْهُ إِلَى الْمَعْنَى الثَّانِي الْمَنْقُولُ إِلَيْهِ فَيَكُنْ لِلْأَوَّلِ إِذَا قِيلَ
الْشَّرْعُ أَوْ أَقْلُ الْعُرْفِ أَوْ أَعْلَى عُرْفٍ وَاصْطِلَاحٍ خَاصٍ
كَمَا تَحْتَوِي مَثَلًا فَعَلَى الْأَوَّلِ يُسَمَّى مَنْقُولًا شَرْعِيًّا وَعَلَى الثَّانِي
مَنْقُولًا عُرْفِيًّا وَعَلَى الثَّلَاثِ وَاصْطِلَاحِيًّا وَإِلَى هَذَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ يُنْسَبُ
تَرْجُمَةً يَحْرَجَانِ لِحُجَّةِ الْمَنْقُولِ كَلِمَةً أَيْ نَاقِلٌ كَمَا هُوَ ضَرُورِيٌّ هُوَ، جَوْشَنُ
أَوَّلُ يُمْنِي مَنْقُولٌ عَنْهُ سَمْعِي عَنِّي يُمْنِي مَنْقُولٌ إِلَيْهِ كِي طَرَفُ نَقْلِ كَرَمٍ، يَمْنِي
نَاقِلٌ يَأْتِي شَرْعٌ يَكُونُ عُرْفٌ عَامٌ وَلَا يَكُونُ، يَأْتِي عُرْفٌ خَاصٌّ أَوْ عُرْفٌ خَاصٌّ
وَلَا يَكُونُ، يَمْنِي كَلِمَةُ صَوْرَتِ أَيْ لَفْظِ مَفْرُودِ كَامِ مَنْقُولِ شَرْعِيٍّ رَكْمًا جَائِزًا هُوَ، أَوْ
دُورِيٍّ صَوْرَتِ مِمَّنْ أَيْ لَفْظِ مَفْرُودِ كَامِ مَنْقُولِ عُرْفِيٍّ رَكْمًا جَائِزًا هُوَ، أَوْ تِيسَرِيٍّ
صَوْرَتِ مِمَّنْ أَيْ لَفْظِ مَفْرُودِ كَامِ مَنْقُولِ وَاصْطِلَاحِيٍّ رَكْمًا جَائِزًا هُوَ، أَوْ أَيْ طَرَفِ
أَيْ بَاقِيٍّ يَكُونُ لِي أَيْ قَوْلِ يُنْسَبُ إِلَيْهِ الْفَاعِلُ سَمْعًا أَوْ فَرْمًا هُوَ۔

تشریح: ثُمَّ اِغْلَسْنَا أَنَّ الْمَنْقُولَ الْخ: سے غرض شارع مَنقُولِ یہ بتانا ہے کہ جہاں مَنقُولِ
ہوگا وہاں نَاقِلِ کا ہونا ضروری ہے، اور مَنقُولِ کے کم از کم دو معنی آہو گئے، ایک معنی
موضوع لہ اور دوسرا معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہ کو مَنقُولِ عند اور معنی مستعمل فیہ کو
مَنقُولِ الیہ کہتے ہیں۔

ثُمَّ اِغْلَسْنَا أَنَّ الْمَنْقُولَ الْخ سے غرض شارع مَنقُولِ کی باعتبار نَاقِلِ تین اقسام کی
وجہ حصر بیان کرتی ہے کہ مَنقُولِ تین حال سے خالی نہیں ہوگا یا اس کے نَاقِلِ اہل شرع
ہوں گے، یا عرف عام والے ہو گئے، یا عرف خاص والے ہوں گے بصورتِ اول
مَنقُولِ شرعی بصورتِ ثانی مَنقُولِ عرفی اور بصورتِ ثالث مَنقُولِ اصطلاحی کہلائے گا۔

قائدہ: مَنقُولِ کی تین قسموں میں حصر، حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر استثنائی ہے، یعنی
استثنائی جہد و جدوجہد سے ہمیں یہ مَنقُولِ کی اقسام ملاؤ لیکن ہیں، چوتھی قسم ملی نہیں اگرچہ
اس کا امکان ہے۔

فصل:

مفہوم کی بحث

﴿مَنْ﴾ الْمَفْهُومُ إِنِ امْتَنَعَ فَرَضٌ صَلَّاهُ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ أَجْزَائِهِ
وَأَلَّا فَكُلَيْتَ

ترجمہ: مفہوم اگر امتنع ہو کثیرین پر اس کے سچا آنے کو فرض کرنا تو جزئی ہے، ورنہ وہ کلی ہے۔

تشریح: الْمَفْهُومُ بن الخ: سے ماتن مفہوم کی تقسیم اور اقسام مفہوم کی تعریفات فرما رہے ہیں، ماتن نے مفہوم کی دو قسمیں بیان کیں۔ (1) کلی (2) جزئی۔

تعریفات: کلی: وہ مفہوم ہے جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا درست ہو جیسے انسان۔

جزئی: وہ مفہوم ہے جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا درست نہ ہو، جیسے عمر کہ اس کا صدق ایک مضمین شخص ذات پر ہوتا ہے کثیرین پر نہیں ہوتا۔

نکتہ: کلی اور جزئی کسی وجہ تسمیہ: کلی کا معنی کل والی مطلب یہ ہوا کہ یہ کل نہیں بلکہ کسی کل کا جز ہے، اس کا کل جزئی ہوتی ہے اور یہ (کلی) اس کل (جزئی) کا جز ہوتی ہے چونکہ کلی کل (جزئی) کا جز ہوتی ہے اس لیے اسے کلی (کل والی) کہتے ہیں، اسی طرح جزئی کا معنی ہے جزء والی مطلب یہ ہوا کہ خود کل ہے لیکن جزء والی ہے، اور وہ جزء اس کا کلی ہوتی ہے مثلاً عمر ایک جزئی ہے اور اس کی حقیقت حیدان ناطق ہے، جبکہ یہ دونوں کلیاں ہیں، اور عمر جو کہ جزئی ہے اس کا جزء بن رہی ہیں تو عمر کل ہوا اور اجزاء والا ہوا تو جزئی کہلایا، جبکہ حیدان نور ناطق، عمر کا جزء بن رہی ہیں اور کل والی ہیں (کل کا جزء ہیں) تو کلی کہلایں۔

اعتراض: ماتن نے کلی اور جزئی کی تعریف میں فقط فرض کا اضافہ کیوں کیا؟

جواب: بیشتر ایسی کلیات ہیں کہ جن کا خارج میں کوئی فرد ہی نہیں، مثلاً لاشیاء، ممکن وغیرہ اور کئی کلیات ایسی ہیں کہ جنکا خارج میں صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے مثلاً شمس، قمر وغیرہ اب اگر ماتن لفظ فرض کا اضافہ نہ کرتے تو ایسی کلیات جزئیات کے زمرے میں آجاتیں تو پھر جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوتی اور کلی کی تعریف جامع نہ ہوتی۔ پس ماتن نے کلی کی تعریف کو جامع اور جزئی کی تعریف کو دخول غیر سے مانع بنانے کے لیے لفظ فرض کا اضافہ کیا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْمَفْهُومُ ۖ: أَيْ مَا عَصَلَ فِي الْعَقْلِ

ترجمہ: ماتن کا قول الْمَفْهُومُ: یعنی جو کچھ عقل میں حاصل ہو۔

تخریج: اُنی مَا عَصَلَ الْمَعْنَى: سے فرض شارح مفہوم کی تعریف کرتا ہے کہ جو کچھ ذہن میں حاصل ہو خواہ لفظ سے حاصل ہو جس طرح کہ مخاطب کو حاصل ہوتا ہے یا بغیر لفظ کے حاصل ہو جیسے حکم کو لفظ سے پہلے ذہن میں معنی آتا ہے پھر وہ اس معنی کو لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔

فائدہ: عَصَلَ حصول سے ہے اور حصول یہاں پر عام ہے خواہ بالفعل ہو یا بالقوہ، رہی یہ بات کہ شارح نے اسے عام کیوں ذکر فرمایا؟ تو جواباً عرض یہ ہے، تاکہ وہ کلیات جو بالفعل حاصل نہیں ہوتیں ان کو بھی یہ تعریف مفہوم شامل ہو جائے۔

فائدہ: مفہوم اور معلوم میں فرق: مفہوم اور علم میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے مفہوم عام ہے اور علم خاص ہے کیونکہ علم یا تو صورت کا نام ہے، یا حصول (بالفعل) کا نام ہے، یا حضور و مشاہدہ کا نام ہے، یا فرض علم خاص ہے اور مفہوم عام ہے، اس لیے کہ خواہ صورت ہو یا حضور و مشاہدہ ہو مفہوم کہلاتا ہے، اسی بات کی طرف شارح بڑی نے تعریف مفہوم سے اشارہ کیا ہے، کیونکہ اس کی تعریف مفہوم میں دو قسمیں ذکر کیں ہیں (۱) مَعْنَا (۲) مَحْضُوْنٌ، مابھی عموم پر مشتمل ہوتا ہے، اور حصول کو بھی عام ذکر کیا کہ خواہ حصول بالقوہ ہو یا حصول بالفعل ہو۔

﴿شرح﴾ وَطَعْنَهُمْ أَنَّ مَا يُسْتَفَادُّ مِنَ اللَّفْظِ بِالْمَعْنَى أَنَّهُ لَهُمْ مِنْهُ تَشْتِی

مَقْبُوءًا وَرَافِقًا إِنَّهُ قَصِدٌ مِنْهُ يُسَمَّى مَعْنَى وَمَقْصُودًا وَرَافِقًا إِنَّ
الْفَلْظَ ذَالِ عَلَيْهِ يُسَمَّى مَثَلًا لَا .

ترجمہ: تو جان لے کہ یقیناً کہ جو کچھ لفظ سے حاصل ہوتا ہے وہ اس اعتبار
سے کہ وہ لفظ سے سمجھا گیا ہو، کہ اس کا نام مفہوم رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار
سے کہ لفظ سے اُس کا قصد کیا گیا ہو۔ تو اُس کا نام معنی اور مقصود رکھا جاتا
ہے اور اس اعتبار کیساتھ کہ لفظ اُس پر دلالت کرے تو اُس کا نام مدلول رکھا
جاتا ہے۔

فائدہ: عموماً افسلہم سے تین چیزوں میں سے کسی ایک کا بیان کرنا مقصود ہوتا ہے،
جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) اعتراض کرنا (۲) جواب دینا (۳) کوئی مفید چیز بیان کرنا یہاں پر شارع
ایک فائدہ بیان فرما رہے ہیں۔

کہ مفہوم، معنی، مقصود، اور مدلول کے درمیان ذاتی طور پر کوئی فرق نہیں ہے یہ
مترادف الہی ہیں، البتہ اعتباراً از فرق ہے وہ اس طرح کہ کہ لفظ سے جو چیز سمجھی جاتی ہے
اگر اس میں اس بات کا خیال کیا جائے کہ یہ لفظ سے سمجھا گیا ہے تو اسے مفہوم کہتے ہیں،
اگر اس بات کا خیال کیا جائے کہ اس کا لفظ سے ارادہ کیا گیا ہے تو اسے معنی و مقصود کہتے
ہیں اور اگر اس بات کا خیال کیا جائے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے تو اسے مدلول کہتے
ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ قَرَضَ صِلَقَهُ هَذَا الْقَرَضُ هُنَا بِمَعْنَى تَحْوِيلِ الْعَقْلِ

لَا تَقْدِيرَ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِيلُ تَقْوِيمُ صِلَقِ الْخُزْنِيِّ عَلَى تَحْوِيلِ

ترجمہ: اہن کا قول قَرَضَ صِلَقَهُ: فرض یہاں عقل کے جائز رکھنے کے

معنی میں ہے ہن لینے کے معنی میں نہیں ہے، کیونکہ کثیرین پر جزئی کے

صدق کو مان لینا محال نہیں۔

تَحْرِجُ الْقَرَضُ هُنَا الْعِصَابُ سَعْدُ غرض شارع ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: آپ نے جزی کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ جزی وہ مضموم ہے کہ کثیرین پر اس کے صدق کو فرض کرنا محال ہو، جناب! فرض کرنا تو عقل کا کام ہے اور عقل کیلئے کوئی بھی فرض محال نہیں وہ جس کو فرض کرنا چاہے فرض کر سکتی ہے، عقل تو جزی کو کثیرین پر سچا آنے کو فرض کر سکتی ہے، مثلاً عمر جزی ہے عقل اسے کلی فرض کر سکتی ہے اور انسان کلی ہے عقل اسے جزی فرض کر سکتی ہے، لہذا جزی کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔ قل از جواب ایک تمہید ملاحظہ فرمائیے۔

تمہید: فرض کے دو معنی ہیں۔ (۱) تجویز العقل (۲) تقدیر العقل۔

تجویز العقل: عقل کا کسی چیز کو فرض کرنا اور جائز قرار دینا، جیسے عقل کا یہ فرض کرنا کہ انسان کے افراد کثیر ہو سکتے ہیں پھر اس فرض کو جائز بھی سمجھا تجویز العقل کہتا ہے۔

تقدیر العقل: عقل کا کسی چیز کو فرض کرنا لیکن اسے جائز قرار نہ دینا جیسے عقل کا یہ فرض کرنا کہ رات کو سورج ہوتا ہے لیکن اس کو ناجائز سمجھے۔

جواب: کلی اور جزی کی تعریف میں فرض کا معنی تجویز العقل ہے نہ کہ تقدیر العقل، لہذا آپ کا اعتراض تو بے لازم آئے گا جب فرض کا معنی تقدیر العقل ہو، کیونکہ محال کو فرض کرنا تو محال نہیں ہوتا لیکن محال کو جائز قرار دینا محال ہوتا ہے، لہذا جزی کی تعریف یہ ہوئی کہ جزی وہ مضموم ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر عقل جائز قرار نہ دے، اور کلی کی تعریف یہ ہوئی کہ کلی وہ مضموم ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر عقل جائز قرار دے۔

﴿مَنْ رَفَعَتْ يَدَهُ إِلَىٰ شَيْءٍ مُّسْكُتٍ لَّهُمْ نَوْجِدُ مَا يُوعِدُ أَوْ نُجِدُ مَأْوَاهُمْ﴾

﴿فَلَقَدْ مَتَّعْنَا الْغَنِيَّ أَوْ مَتَّعِيهِ أَوْ الْكَافِرَ مَتَّعْنَاكَ أَفْكَرَ﴾

ترجمہ: (پھر کلی) اس کے افراد متّمع ہوں گے یا ممکن ہوں گے، اور نہیں

پائے جائیگے یا نقطہ ایک فرد پایا جائے گا مگر افراد کے امکان کے ساتھ، یا

مگر افراد کے متّمع ہونے کے ساتھ، یا افراد کثیرہ پائے جائیگے مگر ہونا ہو کر یا

غیر قنای ہو کر۔

تشریح: اِنْشَعَتْ الْبَيْعُ: سے فرض ماتن افراد کلی کے خارج میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے اقسام کلی اور اقسام کلی کی وجہ صغر کو بیان کرتا ہے۔
ماتن کہتے ہیں کہ کلی دو حال سے خالی نہیں ہوگی، مستثنیٰ الوجود ہوگی یا ممکن الوجود ہوگی، بصورت اول قسم اول۔ جیسے شریک باری تعالیٰ اور بصورت ثانی دو حال سے خالی نہیں کہ اس کا خارج میں کوئی فرد پایا جاتا ہے یا کہ نہیں، بصورت ثانی قسم ثانی جیسے عتقاء۔ بصورت اول پھر دو حال سے خالی نہیں کہ خارج میں ایک فرد پایا جاتا ہوگا یا افراد کثیرہ ہونگے، اگر ایک فرد پایا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ دوسرے کا امکان ہوگا یا دوسرے امتناع ہوگا، بصورت اول قسم ثالث جیسے شمس اور بصورت ثانی قسم رابع جیسے مہبوم باری تعالیٰ۔ اگر افراد کثیرہ پائے جائیں، تو پھر دو صورتیں ہیں کہ وہ افراد کثیرہ قنای ہو کر پائے جائیں گے یا غیر قنای ہو کر، بصورت اول قسم خامس جیسے کوکب سیارہ اور بصورت ثانی قسم سادس، جیسے نفس ناطقہ۔ یہی اقسام ستہ ماتن کی عبارت سے واضح ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اِنْشَعَتْ اَقْوَامُهُ بِمَنْ تَحْتَرِيكَ الْبَارِي تَعَالَى

ترجمہ: ماتن کا قول اِنْشَعَتْ اَقْوَامُهُ: جیسے شریک باری تعالیٰ۔

تشریح: تَحْتَرِيكَ الْبَارِي تَعَالَى: سے فرض شارع کلی مستثنیٰ افراد (وہ کلی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا مستثنیٰ ہو) کی مثال دیتا ہے۔

سوال: شریک باری تعالیٰ کے افراد جس طرح خارج میں مستثنیٰ ہیں اسی طرح محض میں بھی مستثنیٰ ہیں، اس لیے کہ کلی اور جزئی کی تعریف میں مذکور لفظ فرض سے مراد معنی تجویز المحض ہے، جبکہ شریک باری تعالیٰ کے فرض صدق کو افراد پر محض کسی بھی جائز نہیں قرار دیتی، لہذا شریک باری تعالیٰ کلی نہیں۔

جواب: شریک باری تعالیٰ کے فرض صدق کو افراد پر محض جائز سمجھتی ہے لیکن محال لفظ عند الشارع ہے اور شارع محض کا غیر ہے اس لیے کہ اگر محض بھی اسے محال سمجھتی تو

وجہانیت کو ثابت کرنے کے لیے، میں کی حاجت پیش نہ آئی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اَوْ اَنْفَكْتُمْ ۚ اَيْ اَنْ لَّمْ يَنْقَضِ اَلْوَاظَةُ فَيُشْمَلِ

اَلْوَاظُ وَالْمُمْكِنُ اَلْخَاصُّ بِكُلِّهِنَّ

ترجمہ: مآثر کا قول اَوْ اَنْفَكْتُمْ ۚ یعنی اس کے افراد مستثنیٰ نہ ہوں (ممکن

ہوں) پس یہ واجب کو اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہوگا۔

تشریح: اَيْ اَنْ لَّمْ يَنْقَضِ اَلْوَاظَةُ ۚ سے فرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک

اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ قُلْ اِذَا عَرَضَ اِلَيْكَ تَحْيِيدُ مَا حَلَلَ فَلَا تَصْرِفْهُ

بقدرہ تَحْيِيدِهِ: امکان عام: جس کی جانب مخالف (غواہ عدم ہو یا وجود) ضروری نہ

ہو، جبکہ جانب موافق غواہ ضروری ہو یا نہ ہو۔ مثلاً کل نار حارۃ یعنی حار کی جانب

مخالف (حرارت کا سلب) آگ سے ضروری نہیں یعنی آگ کا ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں،

امکان عام کی دو قسمیں ہیں، (۱) امکان عام مقید بجانب الوجود، (۲) امکان عام مقید

بجانب عدم۔

(۱) امکان عام مقید بجانب الوجود: وہ امکان عام جس کی جانب

مخالف عدم ہو اور وہ ضروری نہ ہو، پس جانب موافق وجود ہوئی، اگر وہ ضروری ہے تو

اسے واجب کہتے ہیں، اور اگر جانب موافق (وجود) ضروری نہ ہو جبکہ عدم پہلے سے

ضروری نہیں تھا تو اسے امکان خاص کہتے ہیں۔

(۲) امکان عام مقید بجانب العدم: وہ امکان عام جس کی جانب مخالف

وجود ہو، اور وہ ضروری نہ ہو، پس جانب موافق عدم ہوئی اگر وہ ضروری ہے تو اسے

امتناع کہتے ہیں، اور اگر جانب موافق (عدم) ضروری نہ ہو جبکہ جانب مخالف

(وجود) پہلے سے ضروری نہیں تھا تو اسے امکان خاص کہتے ہیں۔

الفرض خلاصہ یہ نکلا کہ واجب، امتناع اور امکان خاص یہ

تینوں قسمیں ہیں اور ان کا قسم امکان عام ہے، جبکہ قسم کی اقسام باہمی قسم ہوتی ہیں

لہذا یہ تینوں قسمیں باہمی قسم اور نہ مقابل ہیں اور قسم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ واجب کی

جانب مخالف عدم ضروری نہیں ہوتی، اور افتناع کی جانب مخالف وجود ضروری نہیں ہوتی جبکہ امکان خاص کی دونوں جانبیں ضروری نہیں ہوتیں۔

اعتراض: باتن نے اِنْفَعَتْ اَلْوَادُ اَوْ اَمْسَحَتْ فرمایا جس میں اِنْفَعَتْ اور

اَمْسَحَتْ کے الفاظ ایک دوسرے کے مقابلے میں ہیں (کیونکہ یہ دونوں معطوف علیہ اور معطوف ہیں) اب سوال یہ ہے اَمْسَحَتْ امکان سے مشتق ہے یہاں پر کونسا امکان مراد ہے، امکان عام یا امکان خاص؟ اگر امکان عام مراد لیں تو پھر اَمْسَحَتْ کا اِنْفَعَتْ کے مقابلے میں ہونا صحیح نہیں کیونکہ اَمْسَحَتْ سے مراد امکان عام ہے اور اِنْفَعَتْ افتناع سے ہے اور افتناع امکان عام کی قسم ہے اَمْسَحَتْ سے امکان عام مراد لینے کی صورت میں مقسم (امکان عام) اور قسم یعنی افتناع کا باہمی تقابل لازم آئے گا جو کہ درست نہیں کیونکہ مقسم قسم میں داخل ہوتا ہے قسم سے علیحدہ نہیں پایا جاتا اور اگر امکان خاص مراد لیں تو پھر امکان خاص کا افتناع کے ساتھ تقابل تو درست ہوگا کیونکہ یہ دونوں قسمیں ہیں، لیکن اَمْسَحَتْ کے تحت واجب کو ذکر کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ واجب اور امکان خاص باہمی قسم ہیں قسم قسم کے تحت نہیں آیا کرتی بلکہ مقسم کے تحت آتی ہے (حالاںکہ باتن نے اَمْسَحَتْ کے تحت واجب کو ذکر کیا ہے) الفرض اَمْسَحَتْ سے امکان عام بھی نہیں مراد لے سکتے اور امکان خاص بھی مراد نہیں لے سکتے۔

جواب: اَمْسَحَتْ سے ہماری مراد امکان عام ہے، لیکن مطلقاً نہیں کیونکہ امکان

عام تو اپنی دونوں قسموں کو شامل ہوتا ہے (۱) امکان عام مقید بجاہب الوجود (۲) امکان عام مقید بجاہب العدم کو۔

جبکہ یہاں پر اَمْسَحَتْ سے مراد امکان عام مقید بجاہب الوجود ہے، چونکہ اس کے تحت افتناع داخل نہیں ہوتا لہذا یہ امکان عام افتناع کے مقابلے میں درست ہے اور واجب چونکہ اسی (امکان عام مقید بجاہب الوجود) کی قسم ہے لہذا وہ بلا اعتراض اس امکان عام کے تحت داخل ہوگا۔

فَتَشْمَلُ الْوُجُوبَ الْخَبَرُ بِفَرِيقَيْنِ هُوَ اَلْوَادُ اَوْ اَمْسَحَتْ اَوْ اَمْسَحَتْ اَوْ اَمْسَحَتْ اَوْ اَمْسَحَتْ

جس کے ماقبل پر غور کیا جائے تو ملاحظہ فرمائیے کہ اگر کسی شخص سے اس کا نام معلوم ہو جائے کہ وہ کون سا مکان میں رہتا ہے تو اس کے لئے کوئی عیب نہیں ہے۔
یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ مکان واجب اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَمْ تَوْجِدْهُمَا لَعْنَاهُ

ترجمہ: مائن کا قول: وَلَمْ تَوْجِدْهُمَا جیسے معنی۔

تشریح: لَعْنَاهُ: سے فرض شارع متین میں بیان کر دہ کلی کی قسم دانی (جس کے افراد کا خارج میں پایا جاتا ممکن تو ہے لیکن ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا) کی مثال لانا ہے۔

نوٹ: مصنف کے حقائق مختلف اقوال ہیں، لیکن خلاصہ کا قول یہ ہے کہ یہ وہ پرندہ ہے جس کے دو بازو اور چار پاؤں ہیں، اور اس کے بازو مشرق و مغرب تک پھیلے ہوئے ہیں، خارج میں ایسے پرندے کا پایا جاتا ممکن تو ہے لیکن ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مَعَ امْتِكَانِ الْقَبْرِ جَمْعُ لَعْنَتِهِ

ترجمہ: مائن کا قول: مَعَ امْتِكَانِ الْقَبْرِ جیسے سورج۔

تشریح: لَعْنَتِهِ: سے فرض شارع متین میں بیان کر دہ کلی کی قسم ثالث (وہ کلی جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو اور دیگر کا پایا جاتا ممکن ہو) کی مثال لانا ہے، شارع کہتے ہیں کہ جس کو جس کا فرد واحد ہی کہہ ارضی پر چمکتا دیکھا ہے، لیکن اس کے دیگر افراد کا کہہ ارضی پر پایا جاتا صحیح نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ تَوْابِعَاتِهِ جَمْعُ تَابِعَاتِهِمُ الْوَاجِبِ الْوَاجِبِ

ترجمہ: مائن کا قول: تَوْابِعَاتِهِ جیسے واجب الوجود کا مضموم۔

تشریح: تَوْابِعَاتِهِ: سے فرض شارع متین میں بیان کر دہ کلی کی قسم رابع (وہ جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو اور دیگر کا پایا جاتا صحیح و محال اس کی مثال لانا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مَعَ الشَّاهِدِينَ لَا تَحْكُمُوا بِكَ الشَّيْءِ

ترجمہ: ماتن کا قول: مَعَ الشَّاهِدِينَ جیسے کو اکبر سیارہ

تشریح: سے غرض شارح متن میں بیان کردہ کلی کی قسم خاص (جس کے متعدد افراد متناہی ہو کر خارج میں پائے جائیں) کی مثال لانا ہے، جیسے کو اکبر سیارہ (وہ سات ستارے جو سیر کرتے ہیں یعنی شمس، قمر، مریخ، زہرہ، زحل، عطارد، مشتری) نوٹ: یہاں پر شارح نے کوکب کو جمع ذکر کیا ہے، حالانکہ مناسب مفرد (کوکب) کا ذکر تھا، کیونکہ کلی کوکب کا مفہوم ہے نہ کہ کوکب کا، اور نیز کوکب ذکر کرنے سے گزشتہ مثالوں (شمس، مقنا، وغیرہ) کا خلاف بھی لازم آیا ہے کیونکہ وہ سب مفرد ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ أَوْ عَلَيَّہِ ؕ غَمَمَلُوا مَاتِ الْبَارِئِ عَزَّ اسْمُهُ وَتَحَا

لِلْقُرْآنِ الشَّاطِقَةِ عَلَى مَذْهَبِ الْحَكَمَاءِ

ترجمہ: ماتن کا قول: أَوْ عَلَيَّہِ: جیسے معلومات باری تعالیٰ اور جیسے نفوس باطلہ حکماء کے مذہب کے مطابق۔

تشریح: غَمَمَلُوا مَاتِ الْبَارِئِ الخ: سے غرض شارح متن میں مذکور کلی کی قسم

ساہی (جس کے متعدد افراد غیر متناہی ہو کر پائے جائیں) کی مثال لانا ہے، جیسے معلومات باری تعالیٰ أَوْ عَلَيَّہِ الشَّاطِقَةِ: سے شارح حکماء کے مذہب کے مطابق قسم ساہی کی مثال دے رہے ہیں، پہلی مثال میں غیر متناہی ہونا متعلق علیہ ہے، جبکہ دوسری مثال میں مختلف فیہ ہے۔

نوٹ: یہاں پر بھی معلوم باری تعالیٰ کو جمع لایا گیا ہے حالانکہ مفرد لانا چاہئے تھا کیونکہ کلی معلوم کا مفہوم ہے معلومات کا نہیں اسی طرح نفوس باطلہ کو مفرد لانا چاہئے تھا جمع نہیں، وجودی ہے جو بیان ہو چکی۔

تاکید: نفوس باطلہ (ارواح انسانی) حکماء کے مذہب پر غیر متناہی ہیں وہ چونکہ عالم کو اور انسان قدیم مانتے ہیں، اور قیامت کے فاکل نہیں جبکہ ہمارے ہاں ارواح انسان

متناہی ہیں کیونکہ عالم حادث ہے۔

ضروری بات: علم مصطفیٰ ﷺ کلی متناہی ہے، اور علم خدا کلی غیر متناہی ہے۔

☆.....☆.....☆

فصل:

(متن) ﴿اَلْغُیُّکَانَ اِنْ تَقَارَوْا ثُنَیَّکُمْ لَمْ تَرَیَا وَ اِذَا قَامَ تَصَادُکُمْ فَکُنَّا مِنَ الْغَیْبِیْنِ فَمُتَّسِقِیْنِ وَ تَفْجِیضًا هُمَا تَحْذَرُکَ اَوْ مِنْ جَنَابٍ وَ اَوْحَدٍ فَانْعَمْ وَ اَعْصِ مُطْلَقًا وَ تَفْجِیضًا هُمَا بِالْعُکْسِ وَ اِلَّا فِیْمَنْ وَ اَوْجُوْا تَرَجُّعًا دَوَکِیَا اِذَا کُلِّیْ طَوْرٌ بِرَہِمٍ مُتَقَارِفٍ هُوْنَ اَوْ دَوَّ تَبَاکُلَانِ هُوْنَ وَرَدْنَا اِذَا کُلِّی طَوْرٌ بِرَہِمٍ مُتَقَارِفٍ نَہِ هُوْنَ﴾ پھر اگر دونوں طرفوں سے کلی طور ایک دوسرے پر صادق آئیں تو متساویان ہیں۔ اور کلیان متساویان کی تقصیم بھی متساویان ہیں یا (تصادق کلی) ایک طرف سے ہو تو اہم اخص مطلق ہیں اور ان (اہم و اخص مطلق) کی تقصیم برعکس ہوتی ہیں ورنہ (اگر تصادق کلی نہ دونوں طرف سے ہو نہ ہی ایک طرف سے ہو تو) دونوں کلیاں عام خاص من وجہ ہیں۔

تفسیر: ﴿اَلْغُیُّکَانَ اِنْ تَقَارَوْا ثُنَیَّکُمْ لَمْ تَرَیَا﴾ سے غرض باتن دو کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبتوں کو اور ان نسبتوں کی وجہ صحر کو بیان کرتا ہے۔ باتن ٹکٹھٹھ مڑاتے ہیں دو کلیاں دو حال سے خالی نہیں ہونگی کہ ان کے درمیان تقاربی کلی ہو گا یا نہیں انصورت اول وہ دونوں کلیاں متباکُلان ہیں اور ان میں نسبت جابجائی کلی کی ہوگی۔ بصورت ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں کہ ان دونوں کلیوں کے درمیان تصادق کلی ہو گا یا نہیں اور اگر ان کے درمیان تصادق کلی ہے تو پھر دو صورتیں ہیں کہ تصادق کلی دونوں طرف سے ہو گا یا ایک طرف سے۔ اگر تصادق کلی دونوں طرف سے ہو تو دونوں کلیاں متساویان ہیں اور ان میں نسبت تساوی کی ہوگی اور اگر تصادق کلی ایک طرف سے ہو تو دونوں کلیاں اہم اخص مطلق ہیں، اور ان میں نسبت عام خاص مطلق کی ہے، اور اگر تصادق کلی دونوں طرف

سے نہ ہو تو دونوں کلیاں اہم اخص من وجہ ہیں اور ان میں نسبت عام خاص من وجہ کی ہے۔

وَنَقِیْضًا هُمَا تَحْدَا الْاِثْمَ سے غرض مانتن یہ بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت مساوی ہوگی ان کی تعقیضوں کے درمیان نسبت بھی مساوی کی ہوگی۔

وَنَقِیْضًا هُمَا بِالْعُقُوبِ سے غرض مانتن یہ بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہو ان کی تعقیضوں کے درمیان بھی نسبت عام خاص مطلق کی ہوگی لیکن بالعقوب یعنی عام کی تعقیض خاص اور خاص کی تعقیض عام ہوگی۔

﴿شرح﴾ لَوْلَا اَلْعُقُوبَانِ اِلْفِیْعُ شُكْلُ ثُلُثَيْنِ لَا بُدَّ مِنْ اَنْ یَّتَحَقَّقَ بَیْنَهُمَا اِخْدَاعُ النِّسَبِ اِلَّا رَاتِعٌ

تہجہ: مانتن کا قول دو کلیاں: ہر دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کسی ایک کا تحقق ہونا ضروری ہے۔

تکرم: شُكْلُ ثُلُثَيْنِ سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ مانتن کے قول اَلْعُقُوبَانِ پر الف لام استفراقی ہے۔

لَا بُدَّ مِنْ اِلْفِیْعِ : سے غرض شارح مانتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: مانتن نے اَلْعُقُوبَانِ اِلْفِیْعِ : سے دو کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت تو بیان کی لیکن دو جزئیوں کے درمیان یا ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان نسبت نہیں بیان کی، کیوں؟

جواب: مقصود چار نسبتوں کو بیان کرنا تھا اور چار نسبتوں کے تحقیق کے لیے دو کلیوں کا ہونا ضروری ہے اس لیے کہ دو جزئیوں کے درمیان ہمیشہ نسبت جائین کی پائی جاتی ہے اور کوئی نسبت نہیں پائی جاتی مثلاً زید اور عمرو میں نسبت جائین ہے۔ اور ایک کلی اور جزئی کے درمیان دو ہی نسبتوں کا پایا جاتا ممکن ہے اور کوئی نسبت ممکن نہیں وہ اس طرح کہ وہ جزئی اسی کلی کا فرد ہوگی یا نہیں اگر اسی کلی کا فرد ہے تو نسبت عام خاص

مطلق کی ہوگی مثلاً حیوان اور زید ابھر زید تو حیوان ہے لیکن ہر حیوان زید نہیں۔ اور اگر وہ جزئی اس کلی کا فرد نہ ہو تو ان میں نسبت جائین کی ہوگی مثلاً فرس اور زید نہ کوئی فرس زید ہے اور نہ کوئی زید فرس ہے۔

﴿شرح﴾ الْكِبْكِيُّ وَالْمُسَاوِي وَالْعُمُومُ الْمَطْلُوقُ وَالْعُمُومُ مِنَ وَجْهِ
ترجمہ: (ان نسب اربہ میں سے ایک) جائین ہے اور (دوسری) تساوی
ہے اور (تیسری) عموم و خصوص مطلق ہے اور (چوتھی) عموم و خصوص من وجہ
ہے۔

تشریح: چونکہ وجہ صر کو بیان کرنے کے لئے یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ پہلے اقسام کو
ذکر کیا جاتا ہے اور بعد میں وجہ صر کو بیان کیا جاتا ہے اسی قاعدہ پر عمل کرتے شارح
پہلے اقسام کو ذکر کر رہے ہیں۔

سوال: نسبت کو چار اقسام میں مختصر کرنا درست نہیں اس لئے کہ جائین کلی کی طرح
جائین جزئی بھی تو ایک نسبت ہے اسے کیوں نہیں شامل کیا؟

جواب: 1: یہاں پر نسبت کی انواع کو مختصر کرنا مقصود ہے اور جائین جزئی نوع
نہیں بلکہ جنس ہے کیونکہ اس کے تحت جائین کلی اور عموم خصوص من وجہ ہوتی ہے۔

جواب: 2: جائین جزئی ان اقسام اربہ کے تحت داخل ہے مگر یہ اس کا بیان
آئے گا۔

﴿شرح﴾ وَذَلِكَ لِأَنَّهُمَا إِذَا لَمْ يَصْلُقْ شَيْءٌ مِنْهُمَا عَلَى شَيْءٍ
مِنْ أَقْرَابِ الْأَعْرَابِ أَوْ يَصْلُقْ لَعَلَى الْأَوَّلِ فَهِيَ مُبْكِيَانِ عَمَّا لَا نَسَبَ
وَالْحَجَرِ وَعَلَى الثَّانِي فَإِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا صِلَةٌ كَلَّتِي مِنْ
جَلَابِ أَجْلَا أَوْ يَكُونُ لَعَلَى الْأَوَّلِ فَهِيَ أَعْمُ وَأَخْصُ مِنْ وَجْهِ
عَمَّا لَحْوَانِ وَالْأَخْبَرِ وَعَلَى الثَّانِي فَإِذَا لَمْ يَكُنْ يَصْلُقْ الْكَلَّتِي
مِنْ الْجَلَابِ أَوْ مِنْ جَلَابِ وَاحِدٍ لَعَلَى الْأَوَّلِ فَهِيَ مُتَسَاوِيَانِ
عَمَّا لَا نَسَبَ وَالسَّاطِعِ وَعَلَى الثَّانِي فَهِيَ أَعْمُ وَأَخْصُ مُطْلَقًا

عَالِي الْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ

ترجمہ: اور وہ اس لیے کہ یا تو ان دونوں کلیوں میں سے کوئی کلی بھی دوسری کلی کے کسی فرد بھی صادق نہیں آتی ہوگی یا صادق آتی ہوگی پس پہلی صورت پر دونوں کلیاں متباہتان ہیں جیسے انسان اور حجر اور دوسری صورت پر (پھر دو صورتیں ہیں) کہ یا تو ان دونوں کلیوں کے درمیان صدق کلی بالکل کسی بھی جانب سے نہیں ہوگا یا پھر کسی جانب ہوگا پس پہلی صورت پر وہ دونوں کلیاں اعم و اخص من وجہ ہیں جیسے حیوان اور انیش اور دوسری صورت پر (پھر دو صورتیں ہیں) کہ یا تو صدق کلی دونوں طرفوں سے ہوگا یا ایک طرف سے ہوگا پس پہلی صورت پر وہ دونوں کلیاں متساویان ہیں جیسے انسان اور باطن اور دوسری صورت پر وہ دونوں کلیاں اعم و اخص مطلق ہیں جیسے حیوان و انسان۔

تشریح: وَذَٰلِكَ لِأَنَّهَا تَلَخُّ: سے غرض شارح نسبت ارباب میں وجہ حصر کو بیان کرنا ہے جو کہ عبارت سے بالکل واضح ہے۔

بِأَنَّ لَا تَصْلُقُ شَيْءَ الْخ: سے غرض شارح متن میں مذکور تفارق کلی کا معنی بیان کرنا ہے۔ کہ دونوں کلیوں میں سے کوئی بھی کلی دوسری کلی کے کسی فرد بھی صادق نہ آئے تفارق کلی کہلاتا ہے۔

﴿شرح﴾ فَمَرْجِعُ التَّسَاوِي إِلَى مُوجِبَتَيْنِ مُتَوَكِّلَتَيْنِ تَحْتَ كُلِّ إِنْسَانٍ

تَابِعٌ وَكُلُّ تَابِعٍ إِنْسَانٌ

ترجمہ: پس تساوی کا ماحصل دو موجب کلی کی طرف ہے جیسے ہر انسان باطن ہے اور ہر باطن انسان ہے۔

• تشریح: فَمَرْجِعُ التَّسَاوِي الْخ: سے غرض شارح نسبت تساوی کی پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہ کار بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں سے دو موجب کیے تشکیل پائیں ان دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی ہوگی مثلاً انسان اور باطن سے دو موجب کیے

حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے ہر انسان مطلق ہے اور ہر مطلق انسان ہے۔ لہذا انسان اور مطلق میں نسبت مساوی ہے۔

﴿شرح﴾ وَمَسْرُجُ الْعَالَمِينَ إِلَى مَسْرُجَيْنِ تَحْتَ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِخَيْرٍ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْخَيْرِ بِإِنْسَانٍ
ترجمہ: اور جہان کا حاصل دو سالہ کلیہ کی طرف ہے۔ جیسے کوئی بھی انسان جبر نہیں اور کوئی بھی جبر انسان نہیں۔

تفسیر: وَمَسْرُجُ الْعَالَمِينَ الخ: سے فرض شارح نسبت جہان کی پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہ کار بیان کرتا ہے کہ جن دو کلیوں سے دو سالہ کلیہ تشکیل پائیں تو ان دو کلیوں کے درمیان نسبت جہان ہوگی مثلاً انسان اور جبر سے دو سالہ کلیہ حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے کوئی بھی انسان جبر نہیں اور کوئی بھی جبر انسان نہیں۔ لہذا انسان اور جبر میں نسبت جہان ہے۔

﴿شرح﴾ وَمَسْرُجُ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ مُطْلَقًا إِلَى مُوجِبَةٍ مُخَلَّيَةٍ مَرْغُوعَةٍ الْآخِصُ وَمَخْمُورٌ لَهَا الْآخِصُ وَسَلْبِيَةٌ جُزْئِيَّةٌ مَرْغُوعَةٌ الْآخِصُ وَمَخْمُورٌ لَهَا الْآخِصُ تَحْتَ كُلِّ الْإِنْسَانِ عَيْنًا وَتَقْطَعُ الْخَبْرَانِ كَيْسَ بِإِنْسَانٍ
ترجمہ: اور نسبت عموم و خصوص مطلق کا حاصل ایک ایسے موجبہ کلیہ کی طرف ہے جس کا موضوع خاص اور محمول عام ہو اور ایک ایسے سلبہ جزئیہ کی طرف ہے جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہو جیسے ہر انسان حیوان ہے اور بعض حیوان انسان نہیں۔

تفسیر: وَمَسْرُجُ الْعُمُومِ الخ: سے فرض شارح نسبت عموم و خصوص مطلق کی پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہ کار بیان کرتا ہے۔

یاد رہے کہ جہاں پر نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہوتی ہے وہاں پر دو سالہ کلیہ ہوتے ہیں ایک مادہ انتظامی اور دوسرا مادہ افتراقی۔ شارح کہتے ہیں جن دو کلیوں کے

درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو ان کے مادہ اجتماعی سے ایک ایسا موجب کلیہ حاصل ہوگا کہ جس کا موضوع محمول کی نسبت خاص ہوگا مثلاً ہر انسان حیوان ہے اور ان کے مادہ افتراقی سے ایک ایسا سلبہ جزئیہ حاصل ہوگا کہ جس کا موضوع محمول کی نسبت عام ہوتا ہے مثلاً بعض حیوان انسان نہیں۔

﴿شرح﴾ وَمَرْجِعُ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ مِنْ وَجْهِ الْخَلْقِ إِلَى مُوَجِّعِهِ

جُزْئِيَّةٍ وَسَالِبِيَّةٍ جُزْئِيَّتَيْنِ نَحْوُ تَقْصُصِ الْحَيَوَانِ اَبْضٍ وَتَقْصُصِ

الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِاَبْضٍ وَتَقْصُصِ الْاَبْضِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ

ترجمہ: اور عموم و خصوص میں وجہ کا حاصل ایک موجب جزئیہ اور دو سلبہ جزئیہ کی طرف ہے۔ جیسے بعض حیوان ابیض ہیں اور بعض حیوان ابیض نہیں ہیں اور بعض ابیض حیوان نہیں ہیں۔

تشریح: وَمَرْجِعُ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ مِنْ وَجْهِ الْخَلْقِ: سے غرض شارح نسبت

عام خاص میں وجہ کی پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہ کار بیان کرتا ہے۔

یاد رہے کہ جہاں پر نسبت عموم خصوص میں وجہ کی ہوتی ہے وہاں پر تعین

مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ شارح کہتے ہیں جن دو کلیوں

کے درمیان عموم خصوص میں وجہ کی نسبت ہوگی تو ان کے مادہ اجتماعی سے ایک موجب

جزئیہ حاصل ہوگا۔ جیسے بعض حیوان ابیض ہیں۔ اور ان کے دونوں افتراقی مادوں سے دو

سالبے جزئیہ حاصل ہوں گے۔ جیسے بعض حیوان ابیض نہیں ہیں اور بعض ابیض حیوان

نہیں ہیں۔

فائدہ: یہاں ترمجیع سے مراد مرجع اصطلاحی (مَرْجِعُ الْخَلْقِ) نہیں کیونکہ مرجع

اصطلاحی کے صلہ میں ایسی نہیں آیا کرتا (اس لیے کہ مرجع اصطلاحی اسم مکان ہوتا ہے اور

اسم مکان ہنزلہ چاند ہوتا ہے اور چاند کسی شے کے ذریعے منعکس نہیں ہوا کرتا) جبکہ

یہاں صلہ میں ایسی ہے اس لئے میں نے اس کا معنی ما حاصل اور پہچان کیا ہے

﴿مَنْ﴾ وَتَقِصُّ لَهَا مَثَلًا لَكَ:

ترجمہ: اور مساویان کی تقسیم مساویان ہیں۔

تشریح: یہاں سے غرض باتن یہ بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت مساوی ہو ان دو کلیوں کی تقسیموں کے درمیان نسبت مساوی ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَتَقِيضُهُمَا هَذَا لِكَ: يَعْنِي أَنَّ تَقِيضِي الْمَفْسَاوِيَيْنِ
أَكْثَرًا مِّنْ سَاوِيَانِ أَيْ كُلُّ مَا صَلَقَ عَلَيْهِ أَحَدُ الْيَقِيضَيْنِ صَدَقَ
عَلَيْهِ الْيَقِيضُ الْأَخَرُ بِذَلِكَ صَدَقَ أَحَدُهُمَا بِذَوْنِ الْأَخَرِ لَصَلَقَ مَعَ
غَيْرِ الْأَخَرِ ضَرُورَةً أَسْخَاةَ إِرْقَاعِ الْيَقِيضَيْنِ فَيَصْدُقُ غَيْرُ
الْأَخَرِ بِذَوْنِ غَيْرِ الْأَوَّلِ ضَرُورَةً أَسْخَاةَ إَجْمَاعِ الْيَقِيضَيْنِ وَ
هَذَا يَرْوَعُ التَّسَاوِيَّاتَيْنِ الْعَيْنِيَيْنِ فَلَا تَكُونُ صَدَقَ الْإِنْسَانُ عَلَى
شَيْءٍ وَلَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ إِلَّا تَأْطِقَ فَيَصْدُقْ عَلَيْهِ النَّاطِقُ هَهُنَا
بِذَوْنِ الْإِنْسَانِ هَذَا خُلِفَ.

ترجمہ: باتن کا قول وَتَقِيضُهُمَا هَذَا لِكَ: یعنی مساویان کی تقسیم بھی
مساویان ہیں یعنی ہر وہ شے جس پر تقسیم میں سے ایک صادق آئے
دوسری تقسیم بھی اس پر صادق آئے گی۔ اس لیے کہ اگر تقسیم میں سے
ایک دوسری کے بغیر صادق آئے تو وہ ایک جیسا دوسری کے عین کے ساتھ
صادق آئے گی اور تقسیم تقسیم کے محال ہونے کی ہدایت کی وجہ
سے۔ میں دوسری تقسیم کا عین پہلی تقسیم کے عین کے بغیر صادق آئے گا
اجماع تقسیم کے محال ہونے کی ہدایت کی وجہ سے اور یہ (ایک عین کا
دوسرے عین کے بغیر صادق آنا) نسبت مساوی کو عین کے درمیان سے اٹھا
دیتا ہے مثلاً اگر کسی شے پر انسان صادق آئے اور اس پر ناطق صادق
نہ آئے تو اس شے پر ناطق انسان کے بغیر صادق آئے گا اور یہ خلاف
غرض ہے۔

تشریح: يَعْنِي أَنَّ تَقِيضِي الْمَفْسَاوِيَيْنِ سے غرض شارح متن میں مذکور غیر مفسر

کا مرجع بیان کرنا ہے کہ اس کا مرجع تساویاں ہے۔

كَيْفَا مُتَّصِلًا بَيْنَ الْخ: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظ تَحْذِیْكَ کا مطلب بیان کرتا ہے۔

اِنِّیْ تَحْذِیْكَ مَا صَدَقَ الْخ: سے غرض شارح اپنی مذکورہ گفتگو (بَعْنِیْ اَنْ تَحْذِیْكَ) کو مزید واضح الفاظ میں بیان کرتا ہے۔

تاکہ: بحثیں سے مراد یہاں عام ہے خواہ دونوں کلیاں وجودی ہوں یا عدلی۔ یعنی اگر انسان اور باطل کی تقیضیں لا انسان اور لا باطل ہیں تو لا انسان اور لا باطل کی تقیضیں انسان اور باطل ہیں لہذا ان دونوں (لا انسان، لا باطل اور انسان، باطل) میں سے جسے چاہیں صحیحین مانیں اور جسے چاہیں نقیضین مانیں۔

اِنَّا لَوُ صَدَقَ الْخ: سے غرض شارح دعویٰ ماتن (وَنَقِیْضًا مَّا تَحْذِیْكَ) کو دلیل خلف کے ذریعے ثابت کرتا ہے۔ کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی کی ہوگی بھینا ان کی تقیضوں کے درمیان نسبت تساوی کی ہوگی یعنی جس شے پر بھی تقیضیں میں سے ایک نقیض صادق آئے گی بھینا اس شے پر دوسری نقیض صادق آئے گی۔ اس لیے کہ اگر اس شے پر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو پھر بھینا وہ ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی اور اگر وہ نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو اجماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔ لہذا وہ نقیض دوسری نقیض کے صادق نہ آنے کی صورت میں لازماً دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو جب ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو پھر بھینا دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا۔ ورنہ اگر دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے ساتھ بھی اور پہلی نقیض کے عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔ پس جب دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا تو اس سے اصل بحثیں میں بھی نسبت تساوی جاتی رہے گی (کیونکہ نسبت تساوی کے لیے ایک شے پر بحثیں کا صادق آنا ضروری ہے) اور

یہ خلاف مفروض ہے (کیونکہ پہلے یقین میں نسبت تساوی فرض کی جا چکی ہے) جو کہ باطل ہوتا ہے تو یہ بطلان اس وجہ سے لازم آیا کہ آپ نے ہمارا دعویٰ کر قضاویین کی تقصیر کے درمیان نسبت تساوی ہوتی ہے اسے تسلیم نہیں کیا۔ لہذا ہمارا دعویٰ سچا ہے کہ قضاویین کی تقصیر کے درمیان نسبت تساوی ہوتی ہے۔

قائد: ۱: دلیل خلف: خلف کا لغوی معنی باطل کرنا ہے اصطلاح منطق میں نقیض کو باطل کر کے مطلوب کو ثابت کرنا دلیل خلف کہلاتا ہے

قائد: ۲: ارتفاع نقیضین: ایسی دو چیزوں کا اکٹھا اٹھ جانا جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں **اجتماع نقیضین:** ایسی دو چیزوں کا اکٹھا جمع ہونا جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں۔

﴿شرح﴾ مثلاً کو صدق الکرہ انسان علیٰ حی و لکم یصدق علیہ

الکرہ ناطق یصدق علیہ الناطق ہذا یذون الإنسان ہذا اختلف

ترجمہ: مثلاً کسی شے پر اگر لا انسان صادق آئے اور لا ناطق اس پر صادق

آئے تو ناطق یہاں انسان کے بغیر صادق آئے گا یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح: مثلاً کو صدق الکرہ: سے فرض شارح مذکورہ دلیل پر مثال پیش کرنا ہے،

شارح کہتے ہیں کہ کسی شے پر لا انسان صادق آئے گا تو لا ناطق بھی صادق آئے گا

ورنہ ناطق صادق آئے گا، کیونکہ ارتفاع تقصیر محال ہے کہ ناطق اور غیر ناطق دونوں

صادق نہ آئیں، اب یہاں ناطق انسان کے بغیر لا انسان نے ساتھ صادق آ رہا ہے اور

یہ خلاف مفروض ہے۔

﴿شرح﴾ قولہ و لیخصاً بما بالعمیس ★ ائی نقیض الاعم

والاعم مطلقاً اعم و الاخص مطلقاً لیکن بعکس العینین

لنقیض الاعم اخص و نقیض الاعم اعم یعنی کل ما صدق

علیہ نقیض الاعم صدق علیہ نقیض الاعم و لیکن کل

ما صدق علیہ نقیض الاعم صدق علیہ نقیض الاعم

ترجمہ: ماتن کا قول وَتَقْبِضُضًا مُعَا بِالْمُعْكَسِ یعنی اہم و خاص مطلق کی تقبض اہم و خاص مطلق ہوتی ہے، لیکن عین کے عکس کے ساتھ، پس عام کی تقبض خاص اور خاص کی تقبض عام ہوگی، یعنی ہر وہ چیز جس پر عام کی تقبض صادق آئے گی، اس پر خاص کی تقبض صادق آئے گی، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جس پر خاص کی تقبض صادق آئے اس پر عام کی تقبض بھی صادق آئے۔

تشریح: اِنِّیْ تَقْبِضُضُ الْاَعْتَمِ الْخ: سے فرض شارح خمیر ضما کا مرجع بیان کرنا ہے اور توضیح متن مقصود ہے، کہ وہ عام و خاص مطلق کی طرف راجع ہے، یعنی جن دو کلیوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی، ان کی تقبضوں کے درمیان بھی عام خاص مطلق کی ہی نسبت ہوگی۔

لیکن بِمُعْكَسِ الْعَبْنِ الْخ: سے فرض شارح قول ماتن بِالْمُعْكَسِ کا مطلب بیان کرنا ہے، کہ عام کی تقبض خاص اور خاص کی تقبض عام ہوگی، اور ساتھ ساتھ یہ بتانا ہے کہ بِالْمُعْكَسِ پر الف و لام کو مخفی مضاف الیہ ہے۔

تَعْنِیْ ثَمَلُ مَا صَدَقَ عَلَیْهِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ قول ماتن وَتَقْبِضُضًا مُعَا بِالْمُعْكَسِ کے ضمن میں دو دعوے مذکور ہیں۔

(۱) جس چیز پر عام کی تقبض صادق آئے گی اس پر خاص کی تقبض بھی صادق آئے گی۔

(۲) جس پر خاص کی تقبض صادق آئے گی اس پر عام کی تقبض کا صادق آنا ضروری نہیں۔

﴿شرح﴾ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلَا تَكُنْ لَوْ صَدَقَ تَقْبِضُضُ الْاَعْتَمِ عَلَیْهِ وَیَبْدُوْنَ تَقْبِضُضُ الْاَعْتَمِ لَصَدَقَ مَعَ عَنِ الْاَعْتَمِ تَقْبِضُضُ عَنِ الْاَعْتَمِ یَبْدُوْنَ عَنِ الْاَعْتَمِ هَذَا خُلْفٌ

ترجمہ: پہلا دعویٰ (جس پر عام کی تقبض صادق آئے گی، اس پر

خاص کی نفی صادق آئے گی اس لیے کہ اگر کسی شیء پر عام کی نفی خاص کی نفی کے بغیر صادق آئے، تو عام کی نفی خاص کے عین کے ساتھ صادق آئے گی، پس خاص کا عین عام کے عین کے بغیر صادق آئے گا یہ خلاف مقرر ہے۔

تشریح: اِنَّهٗ لَا ذُوُّ فَرْقَةٍ بَيْنَکُمْ: سے غرض شارح مذکورہ دو دعووں میں میں سے پہلے دعوے پر دلیل لانا ہے۔

دعویٰ یہ تھا کہ جہاں عام کی نفی صادق آئے گی وہاں خاص کی نفی ضرور صادق آئے گی، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کسی شیء پر عام کی نفی تو صادق آئے اور خاص کی نفی نہ صادق آئے، تو پھر وہاں خاص کا عین ضرور صادق آئے گا کیونکہ اگر خاص بھی نہ صادق آئے اور خاص کی نفی بھی نہ صادق آئے تو یہ ارتقاع تھیں ہے جو کہ محال ہے اور وہ عام کی نفی جہاں صادق آئی ہے، وہاں عام نہیں صادق آسکتا کیونکہ اگر عام بھی پایا جائے اور عام کی نفی بھی پائی جائے تو یہ اجتراح تھیں ہے جو کہ محال ہے۔

تو جب عام کی نفی کے ساتھ خاص کا عین صادق آئے گا تو یہ اصلاً ہی عام خاص نہیں رہیں گے، کیونکہ جہاں خاص نہ وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے جبکہ یہاں خاص پایا جا رہا ہے، عام نہیں ہے حالانکہ اصلاً یہ عام و خاص مسلم تھے، تو یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعوے کو تسلیم نہیں کیا، لہذا آپ کو ہمارا دعویٰ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جہاں عام کی نفی پائی جائے گی، وہاں خاص کی نفی ضرور پائی جائے گی۔

﴿شرح﴾ مَقَالًا کُوِّصِدَقِ الْاَحْمَدَانِ عَلٰی نَبٰی وَ یَذُوْن الْاَنْسَانِ

لَصَدَقَ عَلَیْهِ الْاَنْسَانُ غَیْبًا وَ یَمْنَعُ هُنَاکَ صِدْقِ الْاَحْمَدَانِ

سُبْحَانَ الْجَمَاعِ الْاَحْمَدَانِ کَصَدَقِ الْاَنْسَانُ یَذُوْن الْاَحْمَدَانِ

ترجمہ: خلا اگر حیوان کسی شیء پر صادق آئے لہذا انسان کے بغیر تو یہاں اس

پر انسان کا عین صادق آئے گا، اور وہاں حیوان کا صِدْقِ مَنَعُ ہوگا کیونکہ

اجتہاد تقیضین محال ہے جس انسان حیوان کے بغیر صادق آئے گا۔
تخریج: تَفْلَا لَوْ صَدَقَ الْخ: سے غرض شارح مذکورہ دلیل کو مثال کے ذریعے
 سمجھاتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ حیوان اور انسان میں سے حیوان کی تقیض لایحیوان اور انسان
 کی تقیض لایحیوان ہے، اب ہمارا دعوٰی یہ ہے کہ جہاں لایحیوان پایا جائے گا وہاں
 لازماً انسان پایا جائے گا اگر آپ کہیں کہ لایحیوان تو پایا گیا لیکن انسان نہیں پایا گیا تو
 پھر انسان ضرور پایا جائے گا ورنہ (انسان بھی نہ پایا گیا اور لایحیوان بھی نہ پایا
 گیا) اور قطار تقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اب جہاں لایحیوان صادق آیا ہے
 وہاں حیوان صادق نہیں آسکا، ورنہ اجتہاد تقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے، تو اب
 لایحیوان اور انسان یہ دونوں جمع ہو جائیں گے، تو حیوان اور انسان اصلاً ہی عام خاص
 نہیں رہیں گے، حالانکہ اصلاً تو یہ عام خاص مسلم تھے، کہ جہاں انسان پایا جائے گا وہاں
 لازماً حیوان پایا جائے گا، لیکن یہاں انسان تو پایا گیا اور حیوان نہیں پایا گیا تو یہ خرابی اس
 وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعوٰی کو تسلیم نہیں کیا لہذا مان لو کہ جہاں لایحیوان
 پایا جائے گا وہاں لایحیوان ضرور پایا جائے گا۔

﴿شرح﴾ وَأَمَّا الثَّانِي فَلَوْلَا تَعَلُّقُ مَا كُنْتَ أَنَّ كُلَّ تَقْيِضٍ الْأَخَصُّ تَقْيِضُ
 الْأَخَصِّ لَوْ كَانَ كُلُّ تَقْيِضٍ الْأَخَصِّ تَقْيِضُ الْأَخَصِّ فَكَانَ
 التَّقْيِضَانِ مُتَسَاوَيْنَيْنِ فَكُنُونِ تَقْيِضَاهُمَا وَهُمَا الْعَيْنَانِ مُتَسَاوِيَتَيْنِ
 لِمَا مَرَّ وَقَدْ كَانَ الْعَيْنَانِ أَحَقَّ وَأَخَصَّ مُطْلَقًا هَذَا خُلِفَ

ترجمہ اور دوسرا دعوٰی (جس پر خاص کی تقیض صادق آئے گی اس پر عام
 کی تقیض کا صادق آنا ضروری نہیں) اس لیے کہ اس امر کے ثابت ہو
 جانے کے بعد کہ ہر عام کی تقیض خاص کی تقیض ہے، تو اب اگر ہر خاص کی
 تقیض عام کی تقیض ہو تو دونوں تقیضین متساوی بن جائیں گی، پھر ان دونوں
 (تقیضوں) کی تقیضیں جو کہ ممکن ہیں، متساوی ہو جائیں گی، جیسا کہ گذرہ،

(کہ تساویٰ کی تفہیم بھی تساویٰ ہیں) حالانکہ دونوں صنفیں اہم و اخص مطلق تھے، یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح: وَأَمَّا الْفَائِي فَلَا تَقْدَحُ فِيهِ: سے غرض شارح دعویٰ ثانی پر دلیل لانا ہے۔ دعویٰ یہ تھا کہ جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر یہ مانا جائے، کہ جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی تو وہاں عام کی نقیض بھی پائی جائے گی، تو پھر دو موشے کیجئے بن جائیں گے، ایک موشہ کہلے وہ جس کو ہم لَمَّا لَا تَقْدَحُ فِيهِ: میں ثابت کر چکے ہیں۔ یعنی جہاں عام کی نقیض صادق آئے گی وہاں خاص کی نقیض ضرور صادق آئے گی، اور دوسرا موشہ کہلے یہ ہوگا کہ جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی تو وہاں عام کی نقیض بھی پائی جائے گی۔

اور دو موشے کیجئے ان دو گھیلوں کے بنتے ہیں کہ جن کے درمیان نسبت تساویٰ ہو یہ دو تفہیمیں بھی تو دو گھیلیں ہیں، جب ان کے درمیان نسبت تساویٰ تحقق ہو جائے گی، تو ان کی نقیضوں (صنفین) کے درمیان بھی نسبت تساویٰ تحقق ہو جائے گی، حالانکہ یہ بات مسلم تھی کہ اصلاً وہ صنفین (انسان، حیوان) عام و خاص مطلق تھے، تو یہ غرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا، لہذا آپ کو ماننا پڑے گا کہ جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَإِنَّ لِمَنْ لَيْسَ بِهِ نَبَأٌ وَإِنْ لَمْ يَتَّصِفْ بِذَلِكَ فَخُلُوقٌ مِنْ خَلْقَيْنِ أَوْ مِنْ جِهَاتٍ وَاجِدَةٍ

ترجمہ: اَمَّا قَوْلُهُ وَإِنَّ لِمَنْ لَيْسَ بِهِ نَبَأٌ: یعنی اگر دونوں گھیلیں نہ دونوں جانبوں سے کلی طور پر صادق آئیں اور نہ ہی ایک جانب سے۔

تشریح: وَإِنْ لَمْ يَتَّصِفْ بِذَلِكَ: سے غرض شارح تمہیں باتیں بیان کرتی ہیں۔

(۱) عموم و خصوص میں وجہ کی تعریف کرتی ہے، کہ نسبت عموم و خصوص میں وجہ یہ ہے کہ دونوں گھیلوں کے درمیان کسی بھی جانب سے کلی طور پر صادق نہ ہو۔

(۲) متن میں مذکور آئے استثنائے جنس، بلکہ مرکب ہے، کیونکہ یہ ان لفظ سے مرکب

ہے۔

(3) قول ماتن **وَأَلَّا تَجِدَ مَنْ يَخْلُصُكَ مِنْ مَنِّهِ** کا مفہوم یہ ہے، شارع نے نکال کر اشارہ کر دیا کہ اس کا مفہوم **فَإِنَّ تَصَادُقًا** نہیں ہے کیونکہ معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہوتی ہے۔

﴿متن﴾ **وَبَيْنَ لَيْتَيْنِ تَكُونُ جُزْئِيَّ كَالْمَعْبُوتَيْنِ**

ترجمہ: ان دونوں کی تھپیوں کے درمیان قہا تین کی طرح جائیں۔ جزئی

ہے۔

تشریح: **وَبَيْنَ لَيْتَيْنِ تَكُونُ جُزْئِيَّ** سے غرض ماتن **يَخْلُصُكَ** عموم و خصوص من وجہ کی تھپیوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے کہ ان میں نسبت قہا تین کی طرح جائیں جزئی ہے۔

﴿شرح﴾ **لَوْلَا تَكُونُ جُزْئِيَّ كَالْمَعْبُوتَيْنِ** **الْمَعْبُوتَيْنِ** **هُوَ صِدْقِي كَلِّي بَيْنَ الْكَلِيَّتَيْنِ يَلْزَمُ الْأَخِيرَ فِي الْجُمْلَةِ فَإِنْ صَدَقَا بَعْضًا مَعًا كَانَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ إِنْ لَمْ يَصْدُقَا مَعًا أَصْلًا كَانَ بَيْنَهُمَا تَكَلُّفٌ كَلِّي كَالْمَعْبُوتَيْنِ الْجُزْئِيَّ يَتَخَلَّقُ فِي جِهَتِي الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ وَفِي جِهَتِي التَّكَلُّفِ الْبَعْضُ**

ترجمہ: ماتن کا قول **تَكُونُ جُزْئِيَّ** جائیں جزئی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آتا، اگر دونوں کلیاں اکٹھی بھی صادق آئیں تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، اگر دونوں کلیاں اکٹھی ہاںکل صادق نہ آئیں، تو ان دونوں کلیوں کے درمیان جائیں کلی ہے، پس جائیں جزئی بھی عموم و خصوص من وجہ کے ضمن میں متعلق ہوگی، اور کبھی جائیں کلی کے ضمن میں متعلق ہوگی۔

تشریح: **كَلِّي كَالْمَعْبُوتَيْنِ الْجُزْئِيَّ** **الْبَعْضُ** سے غرض شارع متن میں مذکور لفظ جائیں جزئی کی تشریح کرتا ہے کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آتا

جہاں جزی کی کہلاتا ہے۔

فَوَإِنْ ضَلَفَا كَيْفَا مَقَالِخٍ سے غرض اشارہ فی الخُصْلَةِ کا مطلب بیان کرنا ہے، کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر پائے جانے کی دو صورتیں ہیں، کہ وہ دو کلیاں جمع بھی ہو سکیں گی یا نہیں، اگر وہ دو کلیاں جمع بھی ہو سکیں تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، اور اگر جمع نہ ہو سکیں تو ان دونوں کے درمیان جہاں کلی کی نسبت ہوگی، ان غرض خلاصہ یہ ہوا کہ عموم و خصوص من وجہ کی تھیں تو ان کے درمیان کبھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، اور کبھی جہاں کلی کی نسبت ہوگی۔

فائدہ: مذکورہ وضاحت سے ختم یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جہاں جزی مقسم ہے، اور عموم و خصوص من وجہ اور جہاں کلی اس کی اقسام ہیں، مقسم چونکہ اقسام کے بغیر نہیں پایا جاتا بلکہ اقسام کے ضمن میں پایا جاتا ہے، لہذا جہاں جزی اپنی مذکورہ اقسام کے بغیر نہیں، بلکہ ان کے ضمن میں پایا جائے گا۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ أَنَّ الْأَشْرَفَيْنِ الَّذِينَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ قَدْ يَتَكُونُ
أَيُّنَ تَقْتَضِيهِمَا الْعُمُومُ مِنْ وَجْهِ أَيْضًا كَالْحَيَوَانِ وَالْأَنْبِيَاءِ فَإِنَّ
أَيُّنَ تَقْتَضِيهِمَا أَوْ هُمَا الْأَخْيَارُ وَالْأَلَا أَيْضًا عُمُومًا مِنْ وَجْهِ
وَقَدْ يَتَكُونُ أَيْنَ تَقْتَضِيهِمَا كَيْفَى كَالْحَيَوَانِ وَالْأَلَا إِنْسَانٍ فَإِنَّ
بَيْنَهُمَا عُمُومًا مِنْ وَجْهِ وَأَيُّنَ تَقْتَضِيهِمَا وَهُمَا الْأَخْيَارُ
وَالْإِنْسَانُ مَبَاشَةً تَحْتَهُ

ترجمہ: پھر وہ دو کلیاں کہ جن کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کبھی ان کی تھیں تو ان کے درمیان بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی جیسے حیوان و انبیاء، پس ان دونوں کی تھیں تو ان کے درمیان جو کہ لا حیوان لا انبیاء ہیں، بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور کبھی ان کی تھیں تو ان کے درمیان جہاں کلی کی نسبت ہوگی، جیسے حیوان اور لا انسان پس ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور ان دونوں کی

نقیضوں کے درمیان جو کہ لا حیوان اور انسان ہیں، چہن کلی کی نسبت

ہے۔

تشریح: اِنَّ الْاَمْرَيْنِ الْمَذْمُومَيْنِ سے غرض شارح اس امر پر دلیل دیتا ہے کہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ جیسے حیوان اور ایض یہ دو کلیاں ہیں، اور ان میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، مثلاً ان کی نقیضین لا حیوان اور لا انسان ہیں، یہ بات پہلے معلوم کر چکے ہیں، کہ جہاں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت پائی جائے وہاں ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے، (وہ دونوں کلیاں ایک فرد میں اکٹھی ہو جاتیں ہیں) اور دو افتراقی مادے ہوتے ہیں (جہاں وہ دونوں کلیاں اکٹھی نہیں ہوتیں) مذکورہ دونوں کلیوں (لا حیوان اور لا ایض) کے لیے مادہ اجتماعی کالا پتھر ہے، جو لا حیوان بھی ہے اور لا ایض بھی ہے، ایک افتراقی مادہ کالا گھوڑا ہے، کیونکہ یہ لا ایض ہے، لیکن لا حیوان نہیں بلکہ حیوان ہے، اور دوسرا افتراقی مادہ سفید پتھر ہے، کیونکہ یہ لا حیوان ہے لیکن لا ایض نہیں، بلکہ ایض ہے، الفرض ثابت ہو گیا عموم و خصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ پائی جاتی ہے۔

وَقُلْتُ لَكُنَّ بَيْنَ تَقْبِضَتَيْهَا سے غرض شارح اس امر پر دلیل دیتا ہے کہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی چہن کلی کی نسبت ہوگی۔ جیسے حیوان اور لا انسان یہ دو کلیاں ہیں، ان میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ ان کے لیے اجتماعی مادہ فرس ہے، جو حیوان بھی ہے، اور لا انسان بھی ہے، ایک افتراقی مادہ زید ہے، جو حیوان ہے لا انسان نہیں، اور دوسرا افتراقی مادہ پتھر ہے، کیونکہ وہ لا انسان تو ہے لیکن حیوان نہیں، الفرض حیوان اور لا انسان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، لیکن ان کی نقیضوں یعنی لا حیوان اور انسان کے درمیان چہن کلی ہے، لیکن لا حیوان اور انسان یہ دونوں کلیاں کبھی بھی اکٹھی نہیں ہو سکتیں۔

﴿شرح﴾ قُلْتُ لَكُنَّ بَيْنَ تَقْبِضَتَيْهَا سے غرض شارح اس امر پر دلیل دیتا ہے کہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی چہن کلی کی نسبت ہوگی۔ جیسے حیوان اور لا انسان یہ دو کلیاں ہیں، ان میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ ان کے لیے اجتماعی مادہ فرس ہے، جو حیوان بھی ہے، اور لا انسان بھی ہے، ایک افتراقی مادہ زید ہے، جو حیوان ہے لا انسان نہیں، اور دوسرا افتراقی مادہ پتھر ہے، کیونکہ وہ لا انسان تو ہے لیکن حیوان نہیں، الفرض حیوان اور لا انسان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، لیکن ان کی نقیضوں یعنی لا حیوان اور انسان کے درمیان چہن کلی ہے، لیکن لا حیوان اور انسان یہ دونوں کلیاں کبھی بھی اکٹھی نہیں ہو سکتیں۔

نَكَاةً جُزْئِيَّةً لَا اَلْمَعْنُوْمَ مِنْ وَجْهِ قَلْقَطٍ وَلَا اَلْبَائِنَ اَلْكُلِّيَّ
ترجمہ: پس اس لیے انہوں (مناظرہ) نے کہا کہ عموم و خصوص میں وجہ کی
تفصیلات کے درمیان جائین جزئی کی نسبت ہوتی ہے نہ کہ عموم و خصوص میں
وجہ فقط اور نہ ہی جائین کلی فقط۔

تشریح: فَلْيَقُولُوا اِنَّ هُنَّ اَلْبَائِنَ اَلْكُلِّيَّ سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا
ہے۔

سوال: جب عموم و خصوص میں وجہ کی تفصیلات کے درمیان بھی عموم و خصوص میں
وجہ کی نسبت ہوتی ہے، اور بھی جائین کلی کی نسبت ہوتی ہے، تو پھر باتیں نے یہ کیوں کہا
کہ عموم و خصوص میں وجہ کی تفصیلات کے درمیان جائین جزئی ہوتا ہے؟
جواب: عموم و خصوص میں وجہ کی تفصیلات کے درمیان بھی عموم و خصوص میں وجہ کی
نسبت ہوتی ہے، اور بھی جائین کلی کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے مناظرہ نے نہ تو صرف
جائین کلی کا ذکر کیا اور نہ ہی فقط عموم و خصوص میں وجہ کا ذکر کیا بلکہ ایک مفہوم عام یعنی
جائین جزئی کو ذکر کر دیا تاکہ وہ دونوں (عموم و خصوص میں وجہ اور جائین کلی) کو شامل
ہو جائے، اور شاگرد تفصیلات کے درمیان فقط عموم و خصوص میں وجہ کا ذکر کیا جاتا تو جائین کلی
والی مثال کو نیکر اعتراض کیا جاسکتا تھا کہ اور تفصیلات میں جائین کلی پائی جاتی ہے، اور اگر
جائین کلی کی نسبت بیان کی جاتی تو عموم و خصوص میں وجہ کی مثال نیکر اعتراض کیا جاسکتا
تھا کہ اور تفصیلات میں عموم و خصوص میں وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے، لہذا اعتراض سے
بچنے کے لیے ایک مفہوم عام (جائین جزئی) کو ذکر کر دیا گیا۔

(شرح) قَوْلُهُمْ هُنَّ اَلْبَائِنَ اَلْكُلِّيَّ كَمَا اَنَّ هُنَّ تَقْبِضُ اَلْاَعْمَ
وَالْاَخَصَّ مِنْ وَجْهِ مَبْنِيَّةٍ جُزْئِيَّةٍ كَذَلِكَ هُنَّ تَقْبِضُ اَلْمُبْتَدِئِيَّ
نَكَاةً جُزْئِيَّةً

ترجمہ: ان کا قول محض مَبْنِيَّةٍ یعنی جس طرح عموم و خصوص میں وجہ کی
تفصیلات کے درمیان جائین جزئی ہے اسی طرح مَبْنِيَّةٍ کی تفصیلات کے

درمیان جانیں جڑی ہے۔

تشریح: اَللّٰہُ عَزَّوَجَلَّ اَنْ تَشَیْخَ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا

ہے۔

سوال: یہاں پر تباہین کی تقصیریں مشہ بہ ہیں (کیونکہ حرفہ تشبیہ تباہین پر داخل ہے) اور عموم و خصوص من وجہ کی تقصیریں مشہ بہ ہیں اور جہاں پر مشہ بہ اور مشہ بہ ہوتے ہیں وہاں پر کوئی وجہ مشہ ہوتی ہے یہاں پر وجہ مشہ کیا ہے؟

جواب: وجہ مشہ یہ ہے کہ عموم و خصوص من وجہ کی تقصیروں کے درمیان جانیں جڑی ویسے ہوگا جیسے تباہین کی تقصیریں کے درمیان ہے۔

عَذْلُکَ اِنَّ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اِنَّ کے قول عَذْلُکَ اِنَّ میں کاف برائے تشبیہ ہے، جو کہ مشہ بہ پر داخل ہوتا ہے، جبکہ یہاں پر اَللّٰہُ عَزَّوَجَلَّ کا مشہ بہ ملتا درست نہیں، کیونکہ مشہ بہ کا حکم مشہ بہ کی نسبت پہلے معلوم ہوتا ہے جبکہ تباہین کا حکم ابھی تک معلوم نہیں ہوا۔

جواب: متن میں کاف بمعنی عَذْلُکَ ہے، اب معنی یہ ہوگا کہ جس طرح عموم و خصوص من وجہ کی تقصیریں کے درمیان جانیں جڑی ہے، اسی طرح تباہین کی تقصیروں میں بھی جانیں جڑی ہے، اَللّٰہُ عَزَّوَجَلَّ مشہ بہ نہیں بلکہ مشہ بہ ہے۔

﴿شَرْح﴾ لَمَّا صَلَّیْکُمْ کُلُّ مِّنَ الْعِیْنِ مَعَ تَقْضِیِ الْأَخْرِ صَلَّیْکُمْ

کُلُّ مِّنَ التَّقْضِیِّ مَعَ عَنِ الْأَخْرِ لَصَلَّیْکُمْ کُلُّ مِّنَ التَّقْضِیِّ یَلْکُونِ

الْأَخْرِ فِی الْجُمْلَةِ وَهُوَ التَّحْکِیْمُ الْحَزَنَی

ترجمہ: کیونکہ جب عین میں سے ہر ایک دوسرے کی تقصیر کے ساتھ

صادق آئے گا تو تقصیریں میں سے ہر ایک دوسرے کے عین کے صادق

آئے گا پس تقصیریں میں سے ہر ایک تقصیر دوسری تقصیر کے بغیر فی الجملہ

صادق آئے گی، اور یہی جانیں جڑی ہے۔

تشریح: لَمَّا صَلَّیْکُمْ کُلُّ الْخ: سے غرض شارح متن میں بیان کردہ دعویٰ

(متباہین کی تقضیں کے درمیان جہاں جڑی ہے، ہر دلیل ذکر کرتا ہے کہ متباہان میں سے ہر ایک کا مین دوسرے کے مین کے بغیر صادق آئے گا تو جب ہر ایک کا مین دوسرے کے مین کے بغیر صادق آئے گا تو پھر لازماً دوسرے کی تقض کے ساتھ صادق آئے گا، ورنہ (ایک کا مین دوسرے کے مین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے اور دوسرے کی تقض کے ساتھ بھی صادق نہ آئے) ارتقاع تقضیں لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ تو جب ہر ایک کا مین دوسرے کی تقض کے ساتھ صادق آتا ہے، تو پھر ہر ایک کی تقض دوسرے کے مین کے ساتھ صادق آئے گی، جب ہر ایک کی تقض دوسرے کے مین کے ساتھ صادق آئے گی تو پھر یقیناً ایک تقض دوسری تقض کے بغیر بھی صادق آئے گی فی الجملہ، کیونکہ جب دوسرے کے مین کے ساتھ صادق آئی تو طبعاً ہی پائی گئی، اسی کا نام جہاں جڑی ہے، یعنی کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آتا۔

﴿شرح﴾ لَمْ اَنْتَ قَدْ تَحَقَّقْ فِيْ جِسْمِ النَّبِيِّ الْكَافِيِّ مَخَالِمْ جُودِ
وَالْمَعْدُومِ لِيَنْ تَنْقِضَهُمَا وَلِهَذَا اَلَا تَوْجُوْذُ وَالْاَلَا مَعْدُومِ
لِيُضَاهِيَا بِنَا حُجُبِ

ترجمہ: پھر یہ (جہاں جڑی) کبھی جہاں کلی کے ضمن میں تحقق ہوتا ہے، جیسے موجود و معدوم، اور ان کی تقضیں یعنی لا موجود اور لا معدوم کے درمیان کبھی جہاں کلی ہے۔

﴿تشریح﴾ لَمْ اَنْتَ قَدْ تَحَقَّقْ فِيْ جِسْمِ النَّبِيِّ شَارِحِ اس امر پر دلیل دیتا ہے کہ متباہان کی تقضوں کے درمیان کبھی جہاں کلی کی نسبت ہوگی۔ جیسے موجود اور معدوم، ان کے درمیان جہاں کلی ہے اسی طرح ان کی تقضیں یعنی لا موجود اور لا معدوم کے درمیان بھی جہاں کلی کی نسبت ہے، کیونکہ لا موجود، لا معدوم کے کسی فرد پر اور لا معدوم، لا موجود کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔

﴿شرح﴾ وَلَمْ تَحَقَّقْ فِيْ جِسْمِ الْمَعْدُومِ مِنْ وَجُوْدٍ كَاِلَا نَبَاتِ

وَالْحَجَرُ فَإِنَّ بَيْنَ تَقْيِظِيهِمَا وَهَمَّا أَلَّا يَنْسَانَ وَاللَّاحِظَ عُمُومًا
مِنْ وَجْهِهِ وَلَئِنْ قَالُوا إِنَّ بَيْنَ تَقْيِظِيهِمَا مُبَايَنَةٌ جُزْئِيَّةٌ حَتَّى يَبْصُرَ فِي
الْكَلِّ هَذَا

ترجمہ: اور کبھی وہ (جائیں جزئی) عموم و خصوص من وجہ کے ضمن میں تحقیق
ہوتی ہے، جیسے انسان و حجر پس چنگ ان کی تقیضیں یعنی لا انسان ولا حجر کے
درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اسی لیے انہوں (مناطق) نے
کہا کہ قباکان کی تقیضوں کے درمیان جائیں جزئی ہے، تاکہ یہ (قاعدہ) ہر
ایک میں صحیح ہو جائے، اسے پکار لو۔

تشریح: وَقَدْ تَقَيَّضَتْ بَيْنَ الْبَحْثِ سے غرض شارح اس امر پر دلیل دیتا ہے کہ
قباکان کی تقیضیں کے درمیان کبھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، جیسے انسان و حجر
ان دونوں کلیوں کے درمیان نسبت جائیں کلی ہے اور ان کی تقیضیں یعنی لا انسان اور لا حجر
کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ ہے کیونکہ مادہ اجتماعی درخت ہے وہ لا انسان بھی
ہے اور لا حجر بھی ہے، اور پیلا انفرادی مادہ زیر ہے جو لا حجر ہے لیکن لا انسان نہیں اور
دوسرا انفرادی مادہ پتھر ہے جو لا انسان ہے لیکن لا حجر نہیں الغرض خلاصہ یہ ہوا کہ ماتن کا
دھڑی (قباکان کی تقیضیں کے درمیان جائیں جزئی ہوتا ہے) بالکل درست ہے۔

وَلَئِنْ قَالُوا إِنَّ الْبَحْثِ سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔

سوال: جب قباکان کی تقیضوں کے درمیان کبھی جائیں کلی کی نسبت ہوتی ہے،
اور کبھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، تو پھر ماتن نے یہ کیوں کہا کہ قباکان کی
تقیضوں کے درمیان جائیں جزئی ہوتا ہے؟

جواب: قباکان کی تقیضوں کے درمیان کبھی جائیں کلی کی نسبت ہوتی ہے، اور کبھی
عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے مناطق نے نہ تو صرف جائیں کلی کا ذکر
کیا اور نہ ہی فقط عموم و خصوص من وجہ کا ذکر کیا، بلکہ ایک مضمون عام یعنی جائیں جزئی کو ذکر
کر دیا تاکہ وہ دونوں (عموم و خصوص من وجہ اور جائیں کلی) کو شامل ہو جائے، ورنہ اگر

نقطہ ایک کی بات کرتے تو دوسری مثال کو لیکر اعتراض کرنا درست رہتا۔

ہذا: سے شارح مذکورہ بحث کی اہمیت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کیونکہ مناطقہ کسی اہم بحث کے ذکر کے بعد ہذا کے ذریعے اس کی اہمیت اُچاگر کرتے ہیں اور اس کی ترکیبی حیثیت یہ ہے کہ حلال فعل بمعنی غلّ ہے اور ذال اسم اشارہ جس کا مثلاً الیہ ماقبل والی بحث ہے یا غلّ اس سے پہلے موقوف ہے یا مبتداء موقوف الآخر کی خبر ہے۔

﴿شرح﴾ اِغْلَمَ اَيْضًا اَنَّ الْمُصَنِّفَ اَعْمَرَ بِذِكْرِ تَقْيِصِي الْمُبْتَائِنِ بِوَجْهَيْنِ الْاَوَّلُ قَصْدٌ لِإِخْبَارِ بِلِقَائِهِ عَلَى تَقْيِصِي الْأَعْمِ وَالْأَخَصِ مِنْ وَجْهِ وَالثَّانِي اَنَّ تَصَوُّرَ الْمُبْتَائِنِ الْجَزَائِي مِنْ حَيْثُ اَلَمْ تُجْعَلْ عَنْ خُصُوصٍ فَرَدْنِيهِ مَوْقُوفٌ عَلَى فَرَدْنِيهِ الْمَلَكَيْنِ هُمَا الْمُتَوَصِّلُ مِنَ وَجْهِ وَالثَّانِي الْكُلِّي لِقَبْلِ ذِكْرِ فَرَدْنِيهِ كِلَاهُمَا لَا يَتَأَثَّرُ بِذِكْرِهِ

ترجمہ: یہ بھی جان لے امتباہین کی تقصیم کے ذکر کو مصنف نے دو وجوہوں سے مؤخر کیا، پہلی وجہ عموم و خصوص میں وجہ کی تقصیم پر متباہین کی تقصیم کو تیس کر کے اختصار کا قصد کرنا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جائزہ جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ وہ اپنے دونوں فردوں کی خصوصیت سے خالی ہو، اپنے ان دو فردوں کے تصور پر موقوف ہے جو کہ عموم و خصوص میں وجہ اور چاہی گئی ہیں پس چاہی جزئی کا ذکر اس کے دونوں فردوں کے ذکر سے پہلے حاصل نہیں ہوگا۔

تشریح: اِغْلَمَ اَيْضًا اَنَّ الْمُصَنِّفَ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا

جواب دیتا ہے۔

سوال: ماتن علامہ تھانوی نے جہاں متساویں، عموم و خصوص مطلق، اور عموم و خصوص میں وجہ کے صحنوں کو جہاں ذکر کیا وہاں پر ہی ان کی تقصیم کا حکم بھی بیان کر دیا، جبکہ متباہین کے صحنوں کا ذکر سب سے پہلے کیا لیکن متباہین کی تقصیم کا ذکر سب سے

آخر میں کیا، ایسا کیوں؟

جواب: 1: متن میں چونکہ اختصار مطلوب ہوتا ہے، اور اختصار متباہین کی کی تقیہین کو عموم و خصوص من وجہ کی تقیہین پر قیاس کرنے سے ہی حاصل ہو سکتا تھا، ورنہ عبارت طویل ہو جاتی، اور یوں متنی الْجُزْئِیْنَ اِنْ تَقَارَفَا تُكَيِّبُ الْمُتَبَاہِنَيْنِ وَتَبْنِیْ لِقَابِهِمَا تَبَاہِنٌ جُزْئِیٌّ۔۔۔۔۔ وَالْاَلَمِیْنِ وَتَجِدُ وَتَبْنِیْ لِقَابِهِمَا تَبَاہِنٌ اَلَمِیْنِ

جواب: 2: چونکہ متباہنان کی تقیہین کے درمیان جامع جزئی کی نسبت ہے، اور جامع جزئی کے دو فرد ہیں۔ (1) جامع کلی (2) عموم و خصوص من وجہ جب تک اس کے دونوں فردوں کا ذکر نہ کیا جائے، جامع جزئی سمجھ نہیں آ سکتی تھی، پس اس وجہ سے ماتن بیکٹھانے جامع جزئی کے دونوں فردوں کے ذکر کے بعد متباہنان کی تقیہین کا ذکر کیا۔

﴿متن﴾ وَلَوْ يَتَقَالُ الْجُزْئِیُّ لِلْاَعْصِیِّ مِنَ الشَّوْءِ وَهُوَ اَعْمُ

ترجمہ: اور کبھی جزئی اس مفہوم کو کہا جاتا ہے، جو کسی شے سے اخص ہو، اور

وہ عام ہے۔

تشریح: وَلَوْ يَتَقَالُ الْع: سے غرض ماتن جزئی کا ایک اور معنی بیان کرنا ہے، کہ ہر اخص تحت لام جزئی کہلاتا ہے، اس معنی کے اعتبار زیر جزئی ہے کیونکہ وہ انسان سے اخص ہے، انسان جزئی ہے کیونکہ وہ حیوان سے اخص ہے، اور حیوان جزئی ہے کیونکہ وہ جسم نامی سے اخص ہے، بھر جسم نامی بھی جزئی کیونکہ وہ جسم مطلق سے اخص ہے، اور جسم مطلق بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جو ہر سے اخص ہے الغرض ہر وقت لام جزئی کہلائے گا۔

تاکید: متن میں مذکور خو خمیر کے مربع کے بارے میں دو احتمال ہیں، کہ خو خمیر کا مربع جزئی ہے، یا بھر خو خمیر کا مربع اخص ہے، اگر خو خمیر کا مربع جزئی کو تسلیم کریں تو وَهُوَ اَعْمُ سے غرض ماتن بیکٹھ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرنی ہے، اس طرح کہ جزئی اضافی عام ہے، جزئی حقیقی سے، اور اگر خو خمیر کا مربع اخص ہو تو اس وقت وَهُوَ اَعْمُ سے غرض ماتن ایک سوالیہ مقدمہ کا جواب دینا ہوگا جس کا ذکر آگے

غرض شارح و لک ان تخیل قولہ سے کرتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَقَدْ يُقَالُ الْحِجَابُ جُزْئِيٌّ أَوْ لَفْظُ الْجُزْئِيَّاتِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْمَفْهُومِ الَّذِي يَمْتَصِعُ أَمَّا يَجُوزُ صِلَتُهُ عَلَى تَحْقِيقِ كَيْدِ الْكَلْبِ يُطْلَقُ عَلَى الْأَخْصِ مِنْ حَيْثُ قَعَلَى الْأَوَّلِ يَقْبُذُ بِقَيْدِ الْخَطِيفَةِ وَعَلَى الْإِنْسَانِ بِالْإِضَافَةِ وَالْجُزْئِيَّاتِ بِالْمَعْنَى النَّاسِيَةِ أَعْمَ مِنْهُ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ إِذْ كُلُّ جُزْئِيٍّ حَقِيقِيٍّ فَهُوَ مُتَلَوِّجٌ تَحْتَ مَفْهُومِ عَامٍ وَأَقْلَبُ الْمَفْهُومِ وَالشَّيْءُ وَالْأَمْرُ وَلَا عَكْسَ إِذِ الْجُزْئِيَّاتِ الْإِضَافِيَّةُ قَدْ يَكُونُ تَحْلِيًّا كَالْإِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْخَيْوَانِ

ترجمہ: باتن کا قول و لفظ بظاہر الیٰ لفظ جزئی جس طرح اس مفہوم پر ہوتا جاتا ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر عمل کا جائز قرار دینا مستحب ہے، پس یہی تعریف پر جزئی کو حقیقی کی قید سے متعین کیا جاتا ہے، اور دوسری تعریف پر جزئی کو اضافی کی قید سے متعین کیا جاتا ہے، جزئی بالاعتبار اضافی جزئی بالاعتبار اول سے اہم ہے، کیونکہ ہر جزئی حقیقی مفہوم اہم کے تحت داخل ہوتا ہے، مفہوم عام کا کم از کم درجہ مفہوم اورشی، اور اہم ہے، اس کا عکس نہیں، کیونکہ جزئی اضافی بھی کلی ہوتی ہے، جیسے انسان حیوان کی طرف نسبت کرتے ہیں۔

تکریر: یعنی اَنَّ لَفْظَ الْجُزْئِيَّاتِ الِیٰ: سے غرض شارح یہ بتاتا ہے کہ لفظ جزئی کے دو معنی ہیں، ایک معنی تروی جس کا ذکر مائل میں ہو چکا کہ جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا مستحب ہو، دوسرا معنی یہ ہے کہ جزئی اخص من اعمیٰ کو کہتے ہیں۔

قَعَلَى الْأَوَّلِ الِیٰ: سے غرض شارح دونوں معانی میں عنوانا فرق بیان کرتا ہے، اس طرح کہ پہلے معنی کے اعتبار سے جزئی، جزئی حقیقی سے موسوم ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے جزئی، جزئی اضافی سے موسوم ہے۔

وَالْجُزْئِيَّاتِ بِالْمَعْنَى النَّاسِيَةِ الِیٰ: سے غرض شارح جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے

ماہین نسبت کو بیان کرتا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے، اس طرح کہ شارح کہتے ہیں کہ جزئی اضافی عام ہے، اور جزئی حقیقی خاص ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں خاص ہو وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے، لیکن جہاں عام ہو وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں، یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ضرور ہوگی، جیسے زید جزئی حقیقی ہے تو جزئی اضافی بھی ہے، لیکن ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں، جیسے انسان جزئی اضافی ہے لیکن جزئی حقیقی نہیں۔

وَقَالُوا التَّفْهُوتُ وَالشَّيْءُ مِنْ غَرَضٍ شَارِحٍ اِيكٍ اعتراف کا جواب دینا ہے۔

اعتراف: آپ کا یہ کہنا کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ضرور ہوگی، درست نہیں، کیونکہ لفظ اللہ جزئی حقیقی تو ہے لیکن جزئی اضافی نہیں، کیونکہ اس سے اوپر کوئی عام مفہوم نہیں۔

جواب: لفظ اللہ جزئی حقیقی کی طرح اضافی بھی ہے، لفظ اللہ کے لیے بھی مفہوم عام ہے، اور کوئی نہیں تو کم از کم لفظ شیء، اور اور مفہوم تو ہیں کہ چکا اطلاق اس پر ہو جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ وَلَكَ اَنْ تَحْمِلَ قَوْلَهُ وَهُوَ اَعْمُ عَلَيَّ جَوَابِ سَوَالٍ مُفَقَّرٍ كَانَ قَالُوا يَقُولُ الْاَخَصُّ عَلَيَّ مَا عَلِمَ سَابِقًا هُوَ الْكُلِّيُّ الَّذِي يَصْطَلِحُ عَلَيْهِ كُلِّيٌّ اَخَرُ صِدْقًا تَحْكِيًا وَلَا يَصْطَلِحُ هُوَ عَلَيَّ ذَالِكَ الْاَخَرُ تَحْكِيًا وَلَكِ وَالْجُزْئِيُّ الْاَضَافِيُّ لَا يَكُونُ اَنْ يَكُونَ تَحْكِيًا بَلْ لَقَدْ يَكُونُ جُزْئِيًّا عَقِيْقًا لَتَفْسِيْرِ الْجُزْئِيِّ الْاَضَافِيِّ بِالْاَخَصِّ بِهَذَا الْمَعْنَى تَفْسِيْرًا بِالْاَخَصِّ فَاجَابَ بِقَوْلِهِ وَهُوَ اَعْمُ اَيَّ الْاَخَصِّ السَّادِّ كَوْرُ هُنَا اَعْمُ مِنَ الْمَعْلُومِ سَابِقًا اِنَّمَا وَمِنْهُ يَعْلَمُ اَنَّ الْجُزْئِيَّ بِهَذَا الْمَعْنَى اَعْمُ مِنَ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيْقِيِّ فَيَعْلَمُ بَيَانُ الْاِسْتِدْلَالِ اِنَّمَا وَهَذَا مِنْ قَوَالِدِ بَعْضِ مَسَائِلِنَا طَابَ اللهُ ثَرَاهُ

ترجمہ: اور تم ان کے قول و نحو اعم کو ایک سوال مقدمہ کے جواب پر محمول

کر سکتے ہو، گویا کوئی کہنے والا کہتا ہے، کہ انھیں اس بناء پر جو پہلے معلوم ہوا وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی کلی طور پر صادق آئے، اور یہ (انھیں) اس دوسری کلی پر کلی طور صادق نہ آئے، اور جزئی اضافی کا کلی ہونا لازمی نہیں، بلکہ وہ بھی جزئی حقیقی ہوتی ہے، پس جزئی اضافی کی تعریف لفظ انھیں بالمعنی المذكور سے کرنا تعریف بالا انھیں ہے، پس باتن نے اپنے قول و نحو انعم سے جواب دیا کہ انھیں جو یہاں مذکور ہے وہ اس انھیں سے عام ہے جو ابھی پہلے معلوم ہوا، اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جزئی اضافی اس معنی سے جزئی حقیقی سے عام ہے، پس التزامی طور پر نسبت کا بیان معلوم ہو گیا ہے، یہ فائدہ ہمارے مشائخ کے بعض فوائد میں سے ہے اللہ تعالیٰ ان کی قبر کو پاکیزہ فرمائیں۔

تحریر: وَلَئِكَ لَمْ يَسْمَعْ قَوْلَهُ الْبَيْتُ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

سوال: آپ نے انھیں کا لفظ جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کیا ہے کہ جزئی اضافی انھیں من الھیء کو کہتے ہیں، حالانکہ آپ نے نسبت (عام و خاص مطلق) کے بیان میں کہا تھا کہ انھیں وہ کلی ہے کہ دوسری کلی تو اس کے ہر ہر فرد پر صادق آئے لیکن یہ کلی دوسری کے تمام افراد پر صادق نہ آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے، تو انھیں آپ کے مذکورہ معنی کے اعتبار سے کلی ہوا، پس انھیں کی اس تعریف سے جزئی اضافی کی تعریف کا مطلب یہ ہوا کہ کہ جزئی اضافی ہمیشہ کلی ہوگی، حالانکہ جزئی اضافی ہمیشہ کلی نہیں ہوا کرتی مثلاً زیہ جزئی اضافی ہے لیکن کلی نہیں ہے، الغرض جزئی اضافی کی تعریف لفظ انھیں سے کرنا تعریف بالا انھیں ہے، جو کہ جائز نہیں ہوا کرتی۔

جواب: وَنَحْوُ انْعَم سے باتن نے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ وَنَحْوُ انْعَم میں ضمیر نحو کا مرجع انھیں ہے، مطلب یہ ہوا کہ انھیں کا وہ معنی جو پہلے گزرا ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے، اس لیے کہ وہاں انھیں کلی تھا، جبکہ یہاں پر انھیں سے مراد عام ہے خواہ کلی ہو

یا جزئی، تو جب یہ دونوں (کلی و جزئی) کو شامل ہے تو یہ تعریف بالخاص نہ ہوگی۔

وَمِنْهُ يَتْلَمُ أَنَّ الْفَرْجَ الْخَاصَّ مِنْ غَرَضِ شَارِحِ الْبَيْتِ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔

سوال: فَرْجٌ خَمِيرٌ كَامَرَجٍ اِذَا اخْصُصَ هُوَ تَوْجُوهُ جَزْئِي حَقِيقِي اَوْ اِضَافِي كَيْفَ دَرَمِيَانِ نِسْبَتِ تَوْجُوهُ

نکاح بیان ہوگی؟

جواب: فَرْجٌ خَمِيرٌ كَامَرَجٍ اِذَا اخْصُصَ هُوَ نِسْبَتِ كَامَرَجٍ اِذَا اِخْصُصَ a

کے پر نہ سہی، لیکن التزامی طور پر ضرور ثابت ہو جائے گا، وہ اس طرح کہ جزئی کی

تعریف اخص من اشیء ہے، اور اخص من اشیء، جملہ باتن عام ہے، کہ کبھی وہ کلی ہوتا

ہے اور کبھی جزئی حقیقی، تعریف (اخص من اشیء) کے عام ہونے سے موزن (جزئی

اضافی) کا عام ہونا لازم آیا، اور جزئی اضافی کے عام ہونے سے جزئی حقیقی کا خاص ہونا

لازم آیا، لہذا جزئی حقیقی اور جزئی اضافی میں نسبت عام و خاص مطلق ثابت ہوگی۔

وَهَذَا مِنْ تَوْجُوهِ الْبَيْتِ: سے غرض شارح اپنے آپ پر وارد ہونے والے ایک سوال

مقدر کا جواب دیتا ہے۔

سوال: اِسْ مَقَامٍ (وَمِنْهُ يَتْلَمُ) مِثْلُ جَزْئِي حَقِيقِي اَوْ جَزْئِي اِضَافِي كَيْفَ مَابَيْنِ نِسْبَتِ كَامَرَجٍ

بیان مشہور ہے، جیسا کہ آپ نے کہا کہ خَمِيرٌ كَامَرَجٍ کا مرجع جزئی اضافی کو بتایا جائے، تو

جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مابین نسبت عام و خاص مطلق تحقق ہوگی، لیکن آپ نے

خَمِيرٌ كَامَرَجٍ اِذَا اِخْصُصَ کو بنا کر بدعت کا ارتکاب کیوں کیا؟

جواب: جناب یہ میری بدعت نہیں ہے، بلکہ هَذَا مِنْ تَوْجُوهِ الْبَيْتِ: یعنی میرے

بعض محقق غیر مقلد فی التحقیق اساتذہ کے فتاویٰ میں سے ہے۔

☆.....☆.....☆

﴿مِنْ اَلْكُلِيَّاتِ اَلْخَمْسِ﴾

ترجمہ: کلیات پانچ ہیں۔

﴿شرح﴾ اِنِّیْ اَلْكُلِيَّاتِ اَلْخَمْسِ لَهَا اَفْرَاقٌ بِحَسَبِ نَفْسِ الْاَمْرِ لِي

اَللّٰهِ اَوْ اَلْخَارِجِ مَخْصُورٍ قَلْبِيْ بِحَسَبِ اَتْوَاعِ

ترجمہ: یعنی وہ کلیات کہ جن کے افراد نفس الامر کے اعتبار سے ذہن یا خارج میں ہیں وہ کلیات پانچ قسموں میں مختصر ہیں۔

تشریح: اَنَّا الْكُلِّيَّاتُ اَلَّتِي اُلْفِیَ: سے غرض شارح ایک سوال مقدور کا جواب دیتا ہے۔

سوال: جب کلی کی تقسیم مائل میں ہو چکی ہے تو پھر دوبارہ تقسیم کیوں کی جا رہی ہے؟

جواب: متن میں مذکور اَنَّا الْكُلِّيَّاتُ پر الف لام عیب خارجی ہے۔ لہذا یہاں کلیات سے مراد وہ کلیات ہیں کہ جن کے افراد نفس الامر کے اعتبار ذہن میں یا خارج میں پائے جاتے ہیں۔ جب کہ مذکورہ تقسیم افراد کلی کے خارج میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے تھی۔

فائدہ: انفس الامور: امر بمعنی شے ہے لہذا نفس الامر کا معنی نفس شے ہوا۔ نفس شے کہتے ہیں شے کا بالذات یا فرضی غرض، بلا اعتبار معتبر اور بلا حکمت حاکمی پایا جاتا۔ مثلاً قر بالذات پایا جاتا ہے خواہ اس کا کوئی اعتبار کرے یا نہ کرے، خواہ کوئی اس کو فرض کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کی حکمت کرے یا نہ کرے۔

﴿شرح﴾ اَنَّا الْكُلِّيَّاتُ اَلْفَرْجِيَّةُ اَلَّتِي لَا يَصْدَقُ لَهَا تَحَارُّجًا وَلَا دُخْلًا فَلَا يَحْتَمِلُ بِاَلْتَّبَعِ عَيْنًا غَرَضًا نَفْعًا بِه

ترجمہ: بہر حال کلیات فرضیہ کہ جن کا نہ خارج میں کوئی صدق ہے اور نہ ہی ذہن میں۔ پس ان کلیات سے بحث کرنے سے کوئی خاطر خواہ فائدہ متعلق نہیں ہوتا۔

تشریح: اَنَّا الْكُلِّيَّاتُ اَلْفَرْجِيَّةُ اَلَّتِي: سے غرض شارح ایک سوال مقدور کا جواب دیتا ہے۔

سوال: تاہم اگر یہ تقسیم ان کلیات کی ہے کہ جن کے افراد خارج میں یا ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن کلیات فرضیہ کی تقسیم کیوں نہیں کی؟

جواب: منطقی لوگ کلیات موجودہ (جن کے افراد خارج میں یا ذہن میں پائے جاتے ہوں) سے بحث کرتے ہیں۔ کلیات فرعیہ (جن کے افراد نہ خارج میں پائے جاتے ہیں اور نہ ہی ذہن میں) سے بحث نہیں کرتے کیونکہ ان سے بحث کرنے کے ساتھ کوئی خاطر خولہ قائم نہ حاصل نہیں ہوتا۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ الْكُلِّيُّ إِذَا تَوَسَّبَ إِلَى أَفْرَادِهِ الْمُبْتَغِيَّةِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ قَبْلًا أَنْ يَكُونُ عَنْ حَقِيقَةِ نَيْلِكَ الْأَفْرَادِ وَهُوَ النَّوْعُ أَوْ جُزْءٌ حَقِيقَتُهَا فَإِنْ كَانَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ شَيْءٍ وَبَيْنَهَا وَبَيْنَ بَعْضِ الْآخَرِ فَهُوَ الْجِنْسُ وَإِلَّا فَهُوَ الْفَصْلُ وَيَقَالُ لِهَذِهِ الثَّلَاثَةِ ذَوَاتَاتٌ أَوْ عَارِجَاتٌ عَنْهَا وَيَقَالُ لَهُ الْفَرَضِيُّ لِأَنَّهُ أَنْ يُخْتَصَّ بِأَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ وَاجِدَةٍ أَوْ لَا يُخْتَصَّ فَلَا أَوَّلَ هُوَ الْخَاصَّةُ وَالثَّانِي هُوَ الْفَرَضُ الْعَامُّ لِهَذَا ذَلِيلٌ إِنْ حَصَرَ الْكُلِّيُّ فِي الْخَاصَّةِ

ترجمہ: پھر کلی کی نسبت جب ایسے افراد کی طرف کی جائے جو نفس الامر میں پائے جاتے ہیں تو یا تو وہ کلی ان افراد کی حقیقت کا عین ہوگی اور یہ نوع ہے یا اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی (پھر دو صورتیں ہیں) کہ ان افراد میں سے کسی فرد اور دوسرے کسی فرد کے درمیان تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے۔ ورنہ (تمام مشترک نہ ہو) تو وہ فصل ہے اور ان تینوں کو ذواتات کہا جاتا ہے۔ یا وہ کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اور اسے فرض کہا جاتا ہے (پھر دو صورتیں ہیں) کہ یا تو وہ ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ قطع ہوگی یا نہیں ہوگی بصورت اول وہ خاصہ ہے۔ اور بصورت ثانی فرض عام ہے۔ پس یہ کلی کے پانچ قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔

تشریح: ثُمَّ الْكُلِّيُّ إِذَا تَوَسَّبَ إِلَى الْخ: سے فرض خارج دعویٰ ماتن (فکلیات جنس) پر دلیل دینا ہے کہ کلی کی نسبت جب ایسے افراد کی طرف کی جائے جو نفس الامر میں موجود ہیں تو کلی تین حال سے خالی نہیں ہوگی یا تو وہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو

گی۔ یا اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی۔ یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی۔ اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو تو اسے نوع کہا جاتا ہے۔ مثلاً انسان یہ اپنے افراد (زید، عمر، خالد وغیرہ) کی حقیقت کا عین ہے۔ اس لیے کہ انسان کی حقیقت حیوان مطلق ہے اور یہی حیوان مطلق ہونا انسان کے افراد کی بھی حقیقت ہے۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو تو پھر دو صورتیں ہیں کہ یا تو وہ کلی اپنے افراد کے درمیان تمام مشترک ہوگی یا نہیں۔ اگر تمام مشترک ہو تو اسے جنس کہا جاتا ہے مثلاً حیوان یہ اپنے افراد (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کی حقیقت کا جزء ہے۔ یعنی انسان کی حقیقت حیوان مطلق ہے اور فرس کی حقیقت حیوان مطلق ہے اور غنم کی حقیقت حیوان مطلق ہے اور حیوان مطلق اپنے افراد کی حقیقت کا جزء بن رہا ہے اور حیوان تمام مشترک بھی ہے کیونکہ حیوان اپنے افراد (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کے درمیان پائے جانے والے تمام اجزائے مشترکہ (جو ہر جسم نامی، حس، متحرک ہلا مادہ) کے لیے ایسا جزء مشترک ہے مذکورہ کہ تمام اجزائے مشترکہ اسی (حیوان) میں داخل ہیں لہذا حیوان تمام مشترک ہوا اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو (بالکل مشترک ہی نہ ہو بلکہ ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو جیسے مطلق۔ یا مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو جیسے حس) تو اسے فصل کہتے ہیں۔ مثلاً مطلق یہ اپنے افراد (زید، عمر، خالد وغیرہ) کی حقیقت کا جزء ہے لیکن تمام مشترک نہیں۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ کلی ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا نہیں۔ پہلی صورت میں وہ خاصہ کہلاتی ہے۔ مثلاً خاک یہ اپنے افراد (زید، عمر، خالد وغیرہ) کی حقیقت سے خارج ہے۔ اور انہی کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسری صورت میں وہ کلی عرض عام کہلاتی ہے جیسے مادی یہ اپنے افراد (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کی حقیقت سے خارج ہے اور ان سب (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کو شامل ہے۔

فائدہ: دو یا دو سے زائد باتوں کے درمیان تمام مشترک وہ جزء مشترک ہے۔ کہ ان باتوں کے درمیان پائے جانے والے تمام اجزاء مشترک اس جزء مشترک

میں پائے جائیں۔

وَيُقَالُ لِهَذِهِ الْفَرْضِ الْخ: سے فرض شارح یہ بتاتا ہے کہ نوع جنس اور فصل کلی ذاتی کی اقسام ہیں اس وجہ سے جن کو ذاتیات کہتے ہیں۔ وَيُقَالُ لَهُ الْفَرْضُ الْخ: سے فرض شارح یہ بتاتا ہے کہ خاصہ اور عرض عام کلی عرضی کی اقسام ہیں اس وجہ سے ان کو عرضیات کہا جاتا ہے۔

فائدہ: کلی کی ابتداء دو قسمیں ہیں (1) کلی ذاتی (2) کلی عرضی۔ تقریبات: کلی ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو۔ کلی عرضی وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل نہ ہو۔

سوال: کلی ذاتی کی تعریف کے مطابق نوع کلی ذاتی نہیں بنتی کیونکہ یہ اپنے افراد کی حقیقت میں داخل نہیں بلکہ اپنے افراد کی حقیقت کا مین ہوتی ہے لہذا سے ذاتیات میں شمار نہیں کرنا چاہیے؟

جواب: کلی ذاتی کی تعریف میں داخل نہ ہونے سے مراد خارج نہ ہونا ہے اور یہ صحیح ہے کہ نوع اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہے۔ بعض مناطہ نوع کو کلی ذاتی کی قسم مانتے ہی نہیں۔ اس لیے ان کے ہاں کلی کی ابتداء تین قسمیں ہیں۔ (1) ذاتی (2) عرضی (3) نوع۔

فَهَذَا قَوْلُ الْمُحَضَّرِ الْخ: سے فرض شارح یہ بتاتا ہے کہ مذکورہ کلیات قسم کی دلیل قلعی اور عقلی ہے۔

﴿مَنْ﴾ الْأَوَّلُ الْجِنْسُ وَهُوَ الْقَوْلُ عَلَى كَثَرِ بْنِ مُخْتَلِفِينَ

بِالْخِلَاقِ لِيِنْ جَوَابِ مَا قَالُوْا

ترجمہ: پہلی کلی جنس ہے اور یہ وہ کلی ہے جو ماحول کے جواب میں ایسے کثیر

افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔

تخریج: الْأَوَّلُ السَّخ: سے فرض مانت کلیات قسم میں سے سب سے پہلی کلی کی

تعریف کرنا ہے۔

فائدہ: ہر تعریف میں جنس و فصل کی صورت میں کچھ قیودات ہوتی ہیں جن کا مقصد اس تعریف کو جامع و مانع بنانا ہوتا ہے۔ اس تعریف میں الجنس، مضاف ہے۔ اور المضاف الیٰ علیٰ تخیل نہیں جس سے یہ مضاف وغیرہ مضاف (نوع، فصل، خاصہ وغیرہ) سب کو شامل ہے۔

مُخْتَلِفَاتٌ بِالْحَقَائِقِ: یہ کچلی قید اور کچلی فصل ہے اس کے ساتھ نوع اور خاصہ جنس کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ ان کا اطلاق ایک حقیقت والے افراد پر ہوتا ہے۔

بَيْنَ خَوَابٍ مَّا هُوَ: دوسری قید اور دوسری فصل ہے اس کے ساتھ فصل اور عرض عام جنس کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ فصل انہی شخصی کے جواب میں بولی جاتی ہے مَّا هُوَ کے جواب میں نہیں بولی جاتی جبکہ عرض عام مختلف ہُوَ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْمَخْمُولُ: اَنَّ الْمَخْمُولُ

ترجمہ: مان کا قول الْمَخْمُولُ یعنی المحمول ہے۔

﴿شرح﴾ اَنَّ الْمَخْمُولُ: سے عرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ

متن میں مذکور الْمَخْمُولُ بمعنی الْمَخْمُولُ ہے۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب قول کا سلسلہ علی آئے تو وہاں قول بمعنی مل ہوا کرتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بَيْنَ جَوَابٍ مَّا هُوَ: يَعْلَمُ أَنَّ مَّا هُوَ سُؤَالٌ عَنْ تَمَامِ

الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْقَصْرَ فِي السُّؤَالِ عَلَى ذِكْرِ قَرِيبٍ وَاحِدٍ كَانَ

السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَعْنِيَةِ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ قَبْلَ تَوَعُّدِ النَّوعِ فِي الْجَوَابِ

إِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ قَرِيبًا خَصِيًّا أَوْ الْحَدِّ الثَّامِنُ إِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ

عَاقِبَةً كَلِمَةً وَإِنْ جُمِعَ فِي السُّؤَالِ بَيْنَ أَمْرٍ كَانَ السُّؤَالُ عَنْ

تَمَامِ الْمَعْنِيَةِ الْمُخْتَصَّةِ بَيْنَ يَلِكَ الْأَمْرُ ثُمَّ يَلِكَ الْأَمْرُ إِنْ كَانَ

نَسَبٌ مُطْلَقًا الْحَقِيقَةِ كَانَ السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَعْنِيَةِ مُطْلَقًا

الْمُخْتَصَّةِ فِي يَلِكَ الْأَمْرُ قَبْلَ تَوَعُّدِ النَّوعِ أَيْضًا فِي الْجَوَابِ وَإِنْ

كَانَتْ مُخْتَلِفَةً الْحَقِيقَةُ تَحْتَ السُّؤَالِ عَنْ تَمَامِ الْحَقِيقَةِ
الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ ذَلِكَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ تَمَامَ
الَّذِي الْمَشْتَرَكِ بَيْنَ حَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ هُوَ الْجِنْسُ فَيَقَعُ الْجِنْسُ
فِي الْجَوَابِ

ترجمہ: مان کہ قول میں جنس جواب مانا ہو: جان لیجئے لفظ مانا ہو تمام حقیقت
کے متعلق سوال ہے پھر اگر سوال میں امر واحد کے ذکر پر اقتصار کیا گیا ہو تو
سوال اس امر واحد کی تمام ماہیت غلط سے ہو گا۔ پس جواب میں نوع
واقع ہوگی اگر (سوال میں) امر فخصی ذکر کیا گیا ہو۔ یا (جواب میں) حد عام
واقع ہوگا اگر امر مذکور حقیقت کلیہ ہو۔ اور اگر سوال میں متعدد امور کو جمع کیا
گیا ہو تو سوال اس تمام حقیقت سے ہوگا جو ان امور متعدد کے درمیان
مشترک ہے۔ پھر یہ امور اگر مختلف الحقائق ہوں تو سوال اس تمام حقیقت
سے ہوگا جو متحد و متفق ہو ان مختلف الحقائق کے درمیان۔ پس جواب میں
نوع واقع ہوگی۔ اور اگر وہ امور مختلف الحقائق ہوں تو سوال اس تمام
حقیقت سے ہوگا جو مشترک ہو ان مختلف الحقائق کے درمیان، اور آپ نے
بیچان لیا ہے کہ وہ تمام ذاتی جو مشترک ہے مختلف الحقائق کے درمیان وہ
جنس ہے۔ پس جواب میں جنس واقع ہوگی۔

تشریح: اَعْلَمَ اَنَّ مَا هُوَ سُؤَالُ الْحَقِيقَةِ

فَاَكْثَرُ اِغْلَابِهِمْ كَيْفِي فَتَحْقِيقُ مَقَامِ كَيْفِي آتَا ہے اور کبھی کسی سوال کا جواب دینے
کے لیے۔ یہاں پر تحقیق مقام کے لیے ہے۔

يَا دُرُكَةَ لَيْسَ! — مِمَّا ظَنَنَ: نے کسی شے کے متعلق سوال کرنے کے
لیے دو لفظ مقرر کر رکھے ہیں (1) مِمَّا ظَنَنَ (2) اَنَّى خَسِرَ۔ ان کے ہاں انسانوں کے
ذریعے امر واحد کے متعلق بھی سوال کیا جاسکتا ہے اور امور متعدد کے متعلق بھی۔ اگر
امر واحد کے متعلق سوال کیا جائے تو جواب اس امر واحد کی ماہیت غلطہ کو معلوم کرنا

مقصود ہوتا ہے اور اگر امور متعدد کے متعلق سوال کیا جائے تو جواباً ان امور متعدد کی بلکہ مشترک کو معلوم کرنا مقصود ہوتا ہے۔

دوسری بات: کہ اگر واحد کے متعلق سوال کیا جائے یا امور متعدد کے متعلق سوال کیا جائے تو جواب میں کیا واقع ہوگا؟

تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سوال امر واحد کے متعلق کیا جائے تو امر واحد کی دو صورتیں ہیں۔ امر واحد یا جزئی ہوگا یا کلی ہوگا۔ اگر جزئی ہو تو جواب میں نوع واقع ہو گی۔ مثلاً: **بُذِّ مَآخُو؟** کے جواب میں انسان آئے گا جو کہ نوع ہے اور اگر امر واحد کلی ہے تو جواب میں مد نام واقع ہوگی مثلاً: **أَلَا نَسْأَلُ مَآخُو؟** کے جواب میں حیوان مطلق آئے گا جو کہ مد نام ہے اور اگر مآخو کے ذریعے امور متعدد کا سوال کیا جائے تو امور متعدد کی دو صورتیں ہیں۔ کہ امور متعدد یا مختلفہ الحقائق ہو سکتے یا مختلفہ الحقائق۔ اگر مختلفہ الحقائق ہوں تو جواب میں نوع واقع ہوگی مثلاً: **بُذِّ مَآخُو تَكْرَرًا مَآخُو؟** تو جواب میں انسان آئے گا جو کہ نوع ہے اور اگر امور متعدد مختلفہ الحقائق ہوں تو جواب میں جنس واقع ہوگی۔ مثلاً: **أَلَا نَسْأَلُ الْفَرَسَ وَالْفَتَمَ مَآخُو؟** تو جواب میں حیوان آئے گا جو کہ جنس ہے۔

﴿شرح﴾ **لَا لِحَيْضٍ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَلْقَى جَوَابًا عَنِ الْمَآخُوَةِ وَعَنِ تَعْضِ
الْمَخْلُوقِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمَخَارِجِ مَا فِي ذَلِكَ الْحَيْضِ**
ترجمہ: پس جنس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ماہیت اور بعض ان مختلفہ
الحقائق کے جواب میں واقع ہو جو مختلفہ الحقائق اس جنس میں اس ماہیت
کے شریک ہیں۔

تشریح: **لَا لِحَيْضٍ لَا بُدَّ لَهُ الْمَخ:** ہے فرض شارح یہ بیان کرتا ہے کہ جنس کے لیے کیا ضروری ہے؟ شارح کہتے ہیں چونکہ جنس حقائق مختلفہ کے درمیان مشترک ہوتی ہے اس لیے جنس کے لیے ضروری ہے کہ جن امور مختلفہ الحقائق کی وہ جنس ہے اگر ان امور میں سے ایک ماہیت کو لکھیں اسی جنس کے تحت واقع والے ہونے والے بعض دیگر

مشاركات کے ساتھ ملائیں تو جواب میں وہی جنس واقع ہو اور اگر اس مابیت کو دیگر تمام باتوں کے ساتھ ملائیں، تو خواہ جواب میں وہی جنس واقع ہو یا کوئی اور واقع ہو۔

﴿مَنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ مُشَارِكَيْهَا
هُوَ الْجَوَابُ عَنْهَا وَعَنِ الْكُلِّ قَرِيبٌ كَمَا لِلْحَيَوَانِ وَالْأَقْبَعِ﴾

ترجمہ: پس اگر مابیت معینہ اور اس کے بعض مشارکات سے جواب وہی ہو جو اس مابیت معینہ اور تمام مشارکات سے ہے تو جنس قریب ہے۔ جیسے حیوان۔ ورنہ وہ جنس بعید ہے جیسے جسم مائی۔

تشریح: اس عبارت میں معنی جنس کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ جنس قریب اور جنس بعید کی طرف۔

﴿شرح﴾ فَإِنْ كَانَ مَعَ ذَلِكَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ كُلِّ وَاحِدٍ
مِنَ الْمَاهِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُشَارِكَةِ لَهَا فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ
فَالْجِنْسُ قَرِيبٌ كَمَا لِلْحَيَوَانِ حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا لِلسُّوَالِ عَنِ
الْإِنْسَانِ وَعَنْ كُلِّ مَاهِيٍّ كُنْهٌ فِي الْمَاهِيَةِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يَقَعِ
جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ كُلِّ مَاهِيٍّ كُنْهًا فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ قَبِيلَةٌ
كَمَا لِلْجِنْسِ حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوَالِ بِالْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانِ وَلَا
يَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوَالِ بِالْإِنْسَانِ وَالشَّجَرِ وَالْقُرْسِ مَثَلًا

ترجمہ: پھر اگر اس کے ساتھ ساتھ جنس جواب واقع ہو مابیت معینہ اور

- مابیات مختلفہ میں سے ہر ایک مابیت کا جو (ماویات مختلفہ) اس مابیت معینہ کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں تو جنس قریب ہے جیسے حیوان۔ اس لیے کہ یہ جواب واقع ہوتا ہے انسان اور ہر اس مابیت کے سوال کا جو مابیت انسان کے ساتھ مابیت حیوانیت میں شریک ہو۔ اور اگر مابیت معینہ اور ہر اس مابیت کے سوال پر جو اس مابیت معینہ کے ساتھ شریک ہے اس جنس میں، جنس جواب واقع نہ ہو تو جنس بعید ہے۔ جیسے جسم کیونکہ

یہ انسان اور حجر کے ساتھ سوال کرنے پر جواب واقع ہے۔ لیکن انسان، شجر اور فرس سے مثال کے طور پر سوال کرنے سے جواب واقع نہیں ہوتا۔

تشریح: لسان محمد بن علی: سے غرضی شارح یہ بیان کرتا ہے کہ جنس قریب کے لیے کیا ضروری ہے؟ اور جنس بعید کے لیے کیا ضروری ہے؟ شارح کہتے ہیں کہ جنس قریب کے لیے ضروری ہے کہ ایک جنس کے تحت واقع ہونے والی مایوں میں سے ایک ماییت کو دیگر تمام مایوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملائیں تو جواب میں وہی ایک ہی جنس واقع ہو جس کے تحت یہ تمام ماییتیں داخل ہیں۔ اور جنس بعید کے لیے ضروری ہے کہ ایک ماییت کو اس جنس کے تحت واقع ہونے والی دیگر مایوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملائیں تو جواب میں وہی ایک ہی جنس واقع نہ ہو۔ بلکہ بعض کے ساتھ ملائیں تو کوئی جنس واقع ہو اور تمام کے ساتھ ملائیں تو کوئی اور جنس واقع ہو۔

وَعَنْ مُحَمَّدٍ وَابْنِ سُلَيْمَانَ: سے غرضی شارح متقن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: ماتن نے لسان محمد بن علی: سے غرضی شارح: سے جنس قریب و بعید کی تعریف کی ہے، جس میں جنس قریب کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اور جنس بعید کی تعریف جامع نہیں۔ اس لیے کہ ماتن نے جنس قریب کی تعریف کی ہے کہ ایک ماییت کو بعض مایوں کے ساتھ ملانے سے جو جنس واقع ہو وہی جنس ہو جو ایک ماییت کو تمام مایوں کے ساتھ ملانے سے واقع ہوتی ہے اس تعریف سے تو جسم نامی جو کہ انسان کے لیے جنس بعید ہے، وہ بھی قریب بن جاتی ہے مثلاً انسان کو جسم نامی کے تحت واقع ہونے والے تمام افراد کے ساتھ ملائیں تو جو نامی ہو گا، اور اگر انسان کو بعض افراد (شجر) کے ساتھ ملا کر سلفنا کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جسم نامی ہی واقع ہو گا تو یہ جنس بعید پر جنس قریب کی تعریف صادق آ رہی ہے؟

قول از جواب ایک قلم کو ملاحظہ فرمائیں۔

قلم: لفظ محمد بن علی: سے مراد اس پر داخل ہونے والا لفظ و لام یا

توین عرض مضاف الیہ ہوتی ہے۔

جواب: متن میں مذکورہ لفظ الکسل پر الف لام عرضی مضاف الیہ ہے، یہاں پر لفظ کسل کا مضاف الیہ محذوف ہے۔ اصل عبارت وَقَسْنُ ثَمَلًا وَاجْتَنِبْنَا بَيْنَ السَّوَابِغِ ہے۔ اب جنس قریب کی تعریف یہ ہوئی کہ ایک ماریت کو بعض مایچوں کے ساتھ ملانے سے جو جنس واقع ہو وہی جنس ہو جو ایک ماریت کو تمام مایچوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملانے سے واقع ہوتی ہے۔ اس تعریف کے اعتبار جسم مای، انسان کے لیے جنس قریب نہ بنی کیونکہ انسان کو جسم مای کے تحت واقع ہونے والی مایچوں میں سے بعض کے ساتھ ملا کر مٹاؤ کے ذریعے سوال کرنے سے کبھی حیدان واقع ہوتا ہے اور تمام مایچوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملا کر مٹاؤ کے ذریعے سوال کرنے سے جو اب کبھی حیدان واقع ہوتا ہے تو کبھی جسم مای واقع ہوتا ہے۔ لہذا جنس قریب کی تعریف و خول غیر سے مانع ہوئی اور جنس بعید کی تعریف اپنے افراد کو جامع ہوئی۔

﴿مَنْ أَلْتَبَسَ السَّوَابِغَ وَهُوَ السَّفْوَلُ عَلَى تَحْتِیْنِ مَطْلَبِیْنِ بَا

لِخَلْقِیْنِ بَيْنَ جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ: دوسری کلی نوع ہے وہ ایسی کلی ہے جو مٹاؤ کے جواب میں ایسے

کثیرین پر بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں۔

تفہیم: اَلْتَبَسَ كَتَوَع سے غرض مانت كَتَوَع کی تعریف کرتا ہے۔ اس تعریف

میں مضمون اب ہے اور السَّفْوَلُ عَلَى تَحْتِیْنِ جنس ہے جو کلیات میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔

مَطْلَبِیْنِ بِالْمَطْلَبِیْنِ یہ پہلی قید اور پہلی فصل ہے جس کے ساتھ جنس اور عرضی عام

نکل گئے کیونکہ یہ دونوں مختلف الحقائق پر بولے جاتے ہیں۔

فِي جَوَابِ مَا هُوَ یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے جس کے ساتھ فصل اور خاصہ

تعریف نوع سے خارج ہو گئے کیونکہ یہ دونوں قیاسیہ کے جواب میں بولے جاتے

ہیں۔

نوٹ: نوع حقیقی کی تعریف بالکل واضح تھی اس لیے شارع نے اس کی کوئی تشریح نہیں کی۔

﴿متن﴾ قَدْ يُقَالُ عَلَى السَّامِيَةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا
الْجِنْسُ فِي جَوَابِ مَقُولٍ وَمُخْتَصِّ بِالْأَسْمِ الْإِضَافِيِّ كَمَا لَا يُقَالُ
بِالْحَقِيقِيِّ

ترجمہ: کبھی نوع بولی جاتی ہے ایسی مابیت پر کہ اس پر اور اس کے غیر پر
مَقُول کے جواب میں نہیں بولی جائے اور یہ (دوسرا معنی) اضافی کے ساتھ
خاص ہے۔ جس طرح کہ پہلا معنی حقیقی کے ساتھ خاص ہے۔

تشریح: قَدْ يُقَالُ عَلَى السَّامِيَةِ الْعَلِیَّة: سے ماتن نوع کا دوسرا معنی بیان کرنا چاہتے
ہیں۔ ماتن فرماتے ہیں کہ کبھی نوع کا اطلاق ایسی مابیت پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ
کوئی اور مابیت نہ کر مَقُول کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس واقع ہو مثلاً فرس
ایک مابیت ہے اس کے ساتھ کوئی اور مابیت مثلاً غنم نہ کر مَقُول کے ذریعے سوال
کریں تو جواب میں حیوان آتا ہے جو کہ جنس ہے لہذا فرس نوع اضافی ہوا۔
وَمُخْتَصِّ بِالْأَسْمِ الْعَلِیَّة: سے غرض ماتن پہلے نوع کی دونوں تعریفوں میں عنوان
فرق بیان کرتا ہے۔ کہ نوع کو پہلی تعریف کے اعتبار سے نوع حقیقی کہتے ہیں اور دوسری
تعریف کے اعتبار سے نوع اضافی کہتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ السَّامِيَةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا
الْجِنْسُ بِمَعْنَى السَّامِيَةِ الْمَقُولِ فِي جَوَابِ مَقُولٍ فَلَا يَكُونُ إِلَّا كَوَلِيٍّ
ذَاتٍ لِمَا تَحْتَ لَا يَجُوزُ وَلَا عَرَضِيًّا لِمَا لَمْ يَحْضُرْ تَحْزِينًا وَالْجِنْسُ كَمَا
لَوْ دُمِيَ مَقُولًا خَارِجًا عَنْهَا

ترجمہ: ماتن کا قول قَوْلُهُ السَّامِيَةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا
الْجِنْسُ: یعنی وہ مابیت جس پر اور اس کے غیر پر (مَقُول کے جواب میں)
جنس بولی جائے ہم کہتے ہیں وہ ایسی مابیت ہو مَقُول کے جواب میں بولی

جائے پس وہ اپنے ماتحت کی کلی ذاتی ہوتی ہے جزئی اور عرضی نہیں لہذا شخص جیسے زید اور منصف جیسے دوی مثلاً دونوں ایسی مابیت سے خارج ہیں۔

تشریح: اِنِّ الْمَاجِبَةَ الْمَقْضُوۡلَیۡہِ: سے عرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ قل اذا عرضت لایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔ نوع کے تحت اصناف ہوتیں ہیں اور اصناف کے تحت اشخاص ہوتے ہیں۔ مثلاً انسان نوع ہے اس کے تحت پاکستانی، افغانی، ایرانی اور جاپانی وغیرہ اصناف داخل ہیں پھر ان اصناف کے تحت اشخاص ہیں مثلاً زید و عمرو، خالد اور زاہد وغیرہ الفرض صنف ہو نوع ہے جو قید عرضی کے ساتھ مقید ہو۔ اور مشخص وہ نوع ہے جو قید شخص کے ساتھ مقید ہو جبکہ نوع وہ مابیت کہنے ہے جو قید ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔

اعتراض: نوع اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔ کیونکہ یہ زید (جو کہ شخص ہے) پر اور دوی (جو کہ صنف ہے) پر بھی صادق آتی ہے۔ وہ اس طرح کہ زید ایک مابیت ہے اس کے ساتھ کسی اور مابیت مثلاً فرس کو ملا کر مافسما کے ذریعے سوال کریں ایسے کہ زَیْدٌ وَالدُّرُوسُ مَافِیۡہُمَا جَوَابٌ مِّنْ حِیۡوَانٍ آئے گا جو کہ جنس ہے اور اسی طرح دوی جو کہ ایک مابیت ہے اس کے ساتھ کسی اور مابیت مثلاً فرس کو ملا کر مَافِیۡہُمَا کے ذریعے سوال کریں ایسے کہ الدُّرُوسُ وَالدُّرُوسُ مَافِیۡہُمَا جَوَابٌ مِّنْ حِیۡوَانٍ آئے گا جو کہ جنس ہے۔ الفرض نوع اضافی کی تعریف شخص اور صنف دونوں پر صادق آ رہی ہے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی نوع اضافی نہیں؟

جواب: متن میں مذکور لفظ الْمَاجِبَةُ پر الف و لام مہذبہ خارجی ہے لہذا مابیت سے مراد کوئی عام مابیت نہیں بلکہ وہ مابیت ہے جو مافسما کے جواب میں بولی جائے۔ اور مافسما کے جواب میں کلی ذاتی ہی بولی جاتی ہے۔ کلی عرضی اور جزئی نہیں بولی جاتیں، جبکہ شخص (زید) جزئی ہے کلی نہیں اور صنف (دوی) کلی عرضی ہے، کلی ذاتی نہیں۔

﴿مَنْ﴾ وَتَشَابَہَا عُمُوۡمٌ وَخَصُوۡصٌ مِّنْ وَجِہِ لِّتَشَابَہِیۡمَا عَلٰی الْاِنْسَانِ وَتَقَارُبِیۡہُمَا فِی الْحِیۡوَانِ وَالنَّطَقِ

ترجمہ: اور ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہے کیونکہ یہ دونوں (حقیقی، اضافی) انسان پر صادق آتیں ہیں۔ حیوان اور نطفہ میں یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

تشریح: ذَوْنِ سَلْبَتَا غُضُومِ الْبَشَرِ سے غرض ہاتن مُخْتَلَفِ نَوْعِ حَقِیْقِی اور نَوْعِ اِضَافِی کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے۔ ہاتن مُخْتَلَفِ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہے اور جہاں نسبت عام خاص من وجہ کی ہوتی ہے وہاں تین مادے ہوتے ہیں۔ ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ جو کہ یہاں پائے جاتے ہیں جیسے انسان (جو کہ مادہ اجتماعی ہے) نَوْعِ حَقِیْقِی بھی ہے اور نَوْعِ اِضَافِی بھی ہے۔ نَوْعِ حَقِیْقِی اس لیے ہے کیونکہ اس کا صدق ایسے کثیرین پر ہوتا ہے جو حَقِیْقَۃَ الْمُتَقَاتِقِ ہیں اور نَوْعِ اِضَافِی اس لیے ہے کیونکہ اس کو کسی اور مابیت مثلاً فرس کے ساتھ ملا کر سَلْبَتَا کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس (حیوان) واقع ہوتی ہے۔ اور دو افتراقی مادوں میں سے ایک افتراقی مادہ حیوان ہے کیونکہ کہ یہ نَوْعِ اِضَافِی تو ہے لیکن نَوْعِ حَقِیْقِی نہیں۔ اِضَافِی اس لیے ہے اس کے ساتھ کسی اور مابیت مثلاً غم کو ملا کر سَلْبَتَا کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس (ضم نامی) واقع ہوگی۔ اور حیوان نَوْعِ حَقِیْقِی اس لیے نہیں کیونکہ اس کا صدق ایسے کثیرین پر نہیں ہوتا جو حَقِیْقَۃَ الْمُتَقَاتِقِ ہوں بلکہ اس کا صدق ایسے کثیرین پر ہوتا ہے جو حَقِیْقَۃَ الْمُتَقَاتِقِ ہوں۔ دوسرا مادہ افتراقی نَوْعِ اِضَافِی ہے یہ نَوْعِ حَقِیْقِی تو ہے لیکن نَوْعِ اِضَافِی نہیں۔ حَقِیْقِی اس لیے ہے کیونکہ اس کا صدق ایسے کثیرین ہوتا ہے جو حَقِیْقَۃَ الْمُتَقَاتِقِ ہوں اِضَافِی اس لیے نہیں اسے کسی اور مابیت کے ساتھ ملا کر سَلْبَتَا کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس واقع نہیں ہوتی کیونکہ جنس جزو ہوتی ہے جبکہ نَوْعِ اِضَافِی ہوتا ہے یعنی اس کی کوئی جزو ہی نہیں ہوتی۔

تاکید: نَوْعِ حَقِیْقِی اور نَوْعِ اِضَافِی کی نسبت کے حقیقی حقدارین اور متاخرین کے مابین اختلاف ہے۔ حقدارین کے ہاں ان میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے جبکہ متاخرین کے ان میں نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہے ہاتن مُخْتَلَفِ نے متاخرین کے

نہیب کو اپنا یا ہے۔

﴿شرح﴾ قَالَ لِنُوعِ الْإِضَافِيِّ ذَالِمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَوْعًا حَقِيقِيًّا مُتَبَرِّجًا تَحْتَ جِنْسٍ كَمَا لِلْإِنْسَانِ تَحْتَ الْحَيَوَانِ وَإِمَّا جِنْسًا مُتَبَرِّجًا تَحْتَ جِنْسٍ آخَرَ كَالْحَيَوَانِ تَحْتَ الْجِنْسِ النَّامِيِّ لِقَبْلِ الْأَوَّلِ يَتَصَادَقُ النُّوعُ الْحَقِيقِيُّ وَالْإِضَافِيُّ وَفِي الثَّانِي يُؤْجَدُ الْإِضَافِيُّ بِذَوْنِ الْحَقِيقِيِّ وَيَجُوزُ أَيْضًا تَحَقُّقُ الْحَقِيقِيِّ بِذَوْنِ الْإِضَافِيِّ فِيمَا إِذَا كَانَ النُّوعُ بَسِطًا لَا جُزْءَ لَهُ حَتَّى يَكُونَ جِنْسًا وَقَدْ مَثَلَ بِالنُّقْطَةِ وَلَيْسَ مِمَّا قُلْنَا وَبِالْجُمْلَةِ فَالِنِسْبَةُ بَيْنَهُمَا الْعُسُومُ مِنْ وَجْهِ

ترجمہ: پس نوع اضافی ہمیشہ یا تو ایسی نوع حقیقی ہوتی ہے جو کسی جنس کے تحت داخل ہو جیسے انسان حیوان کے تحت داخل ہے اور یا (نوع اضافی) وہ جنس ہوتی ہے جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہو جیسے حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے پس پہلی صورت میں نوع حقیقی اور نوع اضافی دونوں اکٹھی صادق آئیں گی اور دوسری صورت میں نوع اضافی، نوع حقیقی کے بغیر پائی جائے گی۔ نیز ایسی صورت میں نوع حقیقی کا نوع اضافی کے بغیر پایا جانا بھی ممکن ہے بشرطیکہ نوع بسیط ہو یعنی جس کی جزء ہی نہ ہو کہ اس کی جنس ہو سکے اور ماتن نے (لفظ نوع حقیقی کی) نقطہ کے ساتھ مثال دی ہے اور اس میں مناقضہ ہے۔ الاختصار نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

تشریح: قَالَ لِنُوعِ الْإِضَافِيِّ ذَالِمٌ: سے غرض شارح نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرتا ہے۔

(جس کی وضاحت متن کے تحت ہو چکی ہے) کہ ان کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہے۔ اس طرح کہ نوع اضافی یا تو ایسی نوع حقیقی ہوگی جو کسی جنس

کے تحت داخل ہوگی یا جیسے انسان حیوان کے تحت داخل ہے۔ یا پھر نوع اضافی ایسی جنس ہوگی جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہوگی جیسے حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے۔
فَلَيْسَ الْأَوَّلُ الصَّحِيحُ: سے شارح بتاتے ہیں کہ پہلی صورت (نوع اضافی جب ایسی نوع حقیقی ہو جو کسی جنس کے تحت داخل ہو) میں ایک مادہ میں دونوں کلیاں پائی جائیگی اور یہ مادہ انتہائی ہوگا۔

وَلَيْسَ الثَّانِي الصَّحِيحُ: سے شارح بتاتے ہیں کہ دوسری صورت (نوع اضافی ایسی جنس ہو جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہو) میں نوع اضافی تو ہوگی لیکن نوع حقیقی نہیں ہوگی یہ ایک مادہ افتراقی ہوگا۔

وَيَسْتَحْزِرُ كَيْفًا تَخْلُقُ الصَّحِيحُ: سے فرض شارح یہ بیان کرتا ہے کہ نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے جب کہ نوع ہیئت ہو یعنی اس کے اجزاء نہ ہوں۔ تو جب نوع کے اجزاء ہی نہیں ہونگے تو اس کی جنس کیسے ہو سکتی ہے؟ کیونکہ جنس ہمیشہ اپنے افراد کا جزء ہوا کرتی ہے۔ یہ دوسرا مادہ افتراقی ہوگا۔

وَفِيهِ مَنَاقِشَةٌ: سے فرض شارح ماتن بکلمۃ کی بیان کردہ مثال نقطہ میں مناقشہ ہے۔

مناقشہ: کہ ماتن بکلمۃ کا نقطہ کی مثال دینا درست نہیں کیونکہ مثال اس چیز کی دی جاتی ہے جو سوچو ہو جبکہ حکمیں کے نزدیک نقطہ کا وجود ہی نہیں۔ اگر نقطہ کا موجود ہونا مان بھی لیں تو پھر اس کا نوع حقیقی ہونا ہمیں تسلیم نہیں، اس لیے کہ ممکن ہے اس کے افراد مختلف انتہائی ہوں اور اگر بالفرض اسے نوع حقیقی مان بھی لیں تو پھر اس کا نوع اضافی کا نہ ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے اس کا کوئی جزء عقلی ہو جو اس کے لیے جنس ہو اور یہ اس کے تحت ہو کہ نوع اضافی ہو جائے۔

فَاصْلٌ: مناقشہ اس اعتراض کو کہتے ہیں جو اولیٰ غور و خوض سے ذراکل ہو جائے۔
وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَسْتَحْزِرُ الصَّحِيحُ: سے فرض شارح یہ بیان کرتا ہے مَنَاقِشَةٌ فِي الْمَثَلِ سے قطع نظر ماتن بکلمۃ کے کلام کا

ماحصل اور خلاصہ یہ ہے کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت عموم و خصوص میں وجہ کی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ النُّقْطَةُ بِمِثْلِ النُّقْطَةِ طَرَفُ الْعَطْفِ وَالْخَطُّ طَرَفُ السَّطْحِ وَالسَّطْحُ طَرَفُ الْجِسْمِ فَلَا لِسَطْحٍ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ فِي الْعُمِّي وَالْخَطُّ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ فِي الْغُرْضِ وَالْعُمِّي وَالنُّقْطَةُ غَيْرُ مُنْقَسِمَةٍ فِي الطُّوْلِ وَالْغُرْضِ وَالْعُمِّي

ترجمہ: ہاتھ کا قول النُّقْطَةُ: نقطہ خط کا کنارہ ہے اور خط سطح کا کنارہ ہے اور سطح جسم کا کنارہ ہے۔ پس سطح گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتی، اور خط چوڑائی میں اور گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتا، اور نقطہ لمبائی میں، چوڑائی میں اور گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتا۔

تفہیم: النُّقْطَةُ طَرَفُ الْخَطِّ: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظ النُّقْطَةُ کی وضاحت کرتا ہے۔ چونکہ قاعدہ یہ ہے کہ نَعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَخْصَائِهَا کہ اشیاء کو ان کی حدود کے ساتھ پہچانا جاتا ہے۔ اس لیے شارح نقطہ کے ساتھ اس کی حدود کی وضاحت بھی کریں گے۔ تاکہ نقطہ خوب واضح ہو جائے۔ شارح کہتے ہیں نقطہ خط کی انتہاء کو کہتے ہیں یعنی خط کھینچا جائے تو جہاں خط ختم ہو گا وہی اس خط کی انتہاء ہو گا، اور اسے نقطہ کہیں گے اور خط سطح کی انتہاء کو کہتے ہیں۔ جیسے کاغذ کا کنارہ اور سطح جسم کی انتہاء کو کہتے ہیں جیسے زمین ایک جسم ہے اس کی اوپر والی طرف سطح ہے۔

فَلَا لِسَطْحٍ غَيْرُ الْخَطِّ: سے غرض شارح نقطہ، خط اور سطح میں فرق بیان کرتا ہے۔ کہ سطح لمبائی میں اور چوڑائی میں تو تقسیم قبول کرتی ہے لیکن گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتی۔ اور خط لمبائی میں تقسیم قبول کرتا ہے لیکن چوڑائی میں اور گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتا۔ جبکہ نقطہ تینوں جہوں (طول، عرض، عمق) میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔

﴿شرح﴾ أَيْ هِيَ غَرَضٌ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ أَصْلًا وَإِنَّمَا تَقْبَلُ الْقِسْمَةَ

أَصْلًا لَمْ يَكُنْ لَهَا جُزْءٌ فَلَا يَكُونُ لَهَا جَنْسٌ

ترجمہ: جس نقطہ ایسا عرض ہے جو بالکل تقسیم قبول نہیں کرتا تو جب وہ تقسیم بالکل قبول ہی نہیں کرتا تو اس کی کوئی جز ہی نہیں ہوگی (جب جز ہی نہیں ہوگی) پس اس کے لیے جنس بھی نہیں ہوگی۔

تشریح: نقطہ کو اس کی ضدوں سے ممتاز کر لینے کے بعد فقہی عرض کا الیغ سے شارح نقطہ کی تعریف کرتے ہیں۔ نقطہ وہ عرض ہے جو تقسیم کو برے سے قبول ہی نہیں کرتا۔

قابضہ اضافیہ کا نقطہ تعدد کی قسمی کے لیے آتا ہے اور فعل مضارع ماضی کے بعد تعدد کے معنی میں ہو کر تو مفعول فیہ واقع ہوتا ہے یہاں بھی تعدد تھا اس لیے شارح نے اسے ذکر کیا یعنی نقطہ وہ عرض ہے جو تقسیم کو نہ طول میں قبول کرے نہ ہی عرض میں قبول کرے اور نہ ہی حق میں قبول کرے۔

وَأَذَانُكُمْ تَقْبَلُ الْقِسْمَةَ الْإِلَاحَ: سے عرض شارح نظریہ ماضی (نقطہ نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں) پر دلیل دیتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ نقطہ تقسیم کو قبول ہی نہیں کرتا تو اس سے اس کی جز نہ ہونا ثابت ہو گیا تو جب جز ہی نہ ہوئی تو اس (نقطہ) کی جنس کیسے ہو سکتی ہے؟ کیونکہ جنس ہمیشہ اپنے افراد کا جز ہوا کرتی ہے۔ الغرض جب اس کی جنس نہیں ہے تو یہ نوع اضافی نہیں ہو سکتی۔

﴿شرح﴾ وَلَوْ نَظَرْنَا فَإِنَّ هَذَا يَتَذَلُّ عَلَيْنَا أَنَّهُ لَا جُزْءَ لَهَا فِي الْخَارِجِ وَالْجِنْسُ لَيْسَ جُزْءًا خَارِجًا بَلْ هُوَ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ لِلنَّقْطَةِ جُزْءٌ عَقْلِيٌّ وَلَوْ جِئْتُمْ لَهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا جُزْءٌ فِي الْخَارِجِ

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ (مشاحت) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس (نقطہ) کا کوئی جز خارجی نہ ہو حالانکہ جنس جز خارجی نہیں بلکہ اجزائے عقلیہ میں سے ہے۔ لہذا ممکن ہے نقطہ کا کوئی جز عقلی ہو اور وہ (جز عقلی) نقطہ کے لیے جنس ہو اگرچہ خارج میں اس کا کوئی جز نہیں

ہے۔

تشریح: وَفِيهِ نَظَرُ الْحَقِّ: سے غرض شارح باتن سمجھنے کی بیان کر رہا
مثال (نقطہ) پر اعتراض کرتا ہے۔

اعتراض: شارح کہتے ہیں نقطہ کی اس قدر وضاحت اور صراحت کے باوجود نقطہ
کا فقط نوع حقیقی کے لیے مثال بننا درست نہیں، اس لیے کہ مذکورہ وضاحت و صراحت
کہ جس کے پیش نظر باتن سمجھنے نے فقط کو فقط نوع حقیقی کے لیے مثال بنایا ہے اس
وضاحت و صراحت سے تو فقط نقطہ کی جزء خارجی کی لٹی ہوتی ہے جزء عقلی کی لٹی نہیں ہوتی
جبکہ جس اجزائے عقیدہ میں سے ہے، لہذا ممکن ہے فقط کی کوئی جزء عقلی ہو جو اس کے
لیے جس ہو اور یہ اس کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے نوع اضافی ہو؟

جواب: آپ کا اعتراض مثال پر ہے مثال مکمل لکھی وضاحت کے لیے ہوتی ہے
نہ کہ اسے ثابت کرنے کے لیے لہذا مثال کے بطلان سے دعویٰ کا بطلان لازم نہیں
آتا۔ پس اگر آپ اسے رد کرتے ہیں تو ہم اور مثال پیش کر دیتے ہیں مثلاً عقل، نفس،
واجب الوجود ان کا کوئی جزء خارجی بھی نہیں اور جزء عقلی بھی نہیں۔

فائدہ: جزء خارجی: وہ جزء ہے جو کل سے علیحدہ ہو سکے لیکن کل پر بولی نہ جا
سکے۔ جیسے شربت کل ہے اور چٹنی، پانی وغیرہ اس کے اجزائے خارجیہ ہیں تو یہ کل سے
علیحدہ ہو سکتے ہیں لیکن ایسا نہیں کہا جاسکتا کہ پانی شربت ہے، یا چٹنی شربت ہے۔

جزء عقلی: وہ جزء ہے جو کل سے علیحدہ تو نہ ہو سکے لیکن کل پر بولی
جاسکے۔ جیسے انسان کل ہے اور حیوان مطلق اس کے اجزائے عقیدہ ہیں۔ اب ان میں
سے کوئی بھی جزء عقلی کل (انسان) سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان میں سے ہر ایک
انسان پر بولا جاسکتا ہے یعنی یوں کہہ سکتے ہیں کہ انسان مطلق ہے یا انسان حیوان ہے۔

﴿مَنْ لَّمْ يَلْجَأْ إِلَى اللَّهِ فَهُوَ كَالْأَنْجَاسِ قَدْ تَوَسَّطَ مَتَاعًا إِلَى الْعَالِيِّ عَمَّا لَجَأَ إِلَى اللَّهِ﴾

وَيَسْتَشِي جِنْسَ الْأَنْجَاسِ وَالْأَنْوَاعُ مَتَاعٌ لِلَّهِ إِلَى السَّائِلِ وَيُسْتَشِي

نَوَاحِ الْأَنْوَاعِ

ترجمہ: پھر بھی اجناس کو ترتیب دیا جاتا ہے اوپر کی طرف چڑھنے کے اعتبار سے۔ جیسے جوہر۔ اس (عالی) کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے اور بھی انواع کو ترتیب دیا جاتا ہے نیچے کی طرف اترنے کے اعتبار سے۔ اس (سافل) کا نام نوع الاجناس رکھا جاتا ہے۔

تشریح: ثُمَّ الْآخِصَاتُ فَلِذَلِكَ: سے غرض مانتی ٹھیکہ مذکورہ دو کلیوں (جنس، نوع) کے حلقوں ایک مسئلہ ذکر کرنا ہے کہ بھی اجناس کو نیچے سے اوپر کی طرف چڑھنے کے اعتبار سے ترتیب دی جاتی ہے جیسے حیوان، جسم نامی، جسم مطلق اور جوہر اجناسی مترتبہ ہیں اور بھی ایسی ترتیب نہیں دی جاتی، جیسے عقل جبکہ جوہر کو اس کے لیے جنس نہ مانا جائے۔ اب اس (عقل) کے اوپر کوئی جنس نہیں، نیچے بھی کوئی جنس نہیں، نیچے فقط عقل عشرہ ہیں جو کہ انواع ہیں اب ظاہر ہے کہ یہ جنس (عقل) سلسلہ ترتیب میں نہیں ہے۔ اسی طرح بھی انواع کو اونچے سے نیچے کی طرف ترتیب دی جاتی ہے۔ جیسے جسم مطلق، جسم نامی، حیوان اور انسان انواع متوسط ہیں اور بھی جنس نہیں جیسے عقل جبکہ جوہر کو اس کے لیے جنس نہ مانا جائے اب اس کے اوپر کوئی نوع نہیں بلکہ جنس ہے اسی طرح اس کے نیچے بھی کوئی نوع نہیں، لہذا یہ بھی سلسلہ ترتیب میں داخل نہیں۔

لائکہ: مانتی ٹھیکہ کے کلام میں انواع سے مراد انواع اضافیہ ہیں۔ انواع حقیقیہ نہیں ہو سکتیں، کیونکہ اگر انواع حقیقیہ میں ترتیب دی جائے، ایک نوع حقیقی کے اوپر دوسری نوع حقیقی رکھی جائے تو اوپر والی نوع حقیقی کا جنس ہونا لازم آئے گا اور نوع حقیقی کا جنس ہونا محال ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مُتَصَاعِدَةً بِأَنَّ تَكُونُ التَّرْتِيبُ مِنَ الْفَخَامِ إِلَى الْفَخَامِ وَذَلِكَ لِأَنَّ جِنْسَ الْجِنْسِ أَفْخَمُ مِنَ الْجِنْسِ وَهَكَذَا إِلَى جِنْسٍ لَا جِنْسَ لَهُ لِقَوْلِهِ وَهُوَ الْعَالِي وَجِنْسُ الْآخِصَاتِ كَالْجَوَاهِرِ
ترجمہ: مانتی کا قول متصاعداً: ہاں یہ صورت کرتی خاص سے عام کی طرف ہو اور یہ ترتیب خاص سے عام کی طرف اس وجہ سے ہے کیونکہ جنس کی

جنس، جنس سے عام ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ ترقی اس جنس تک ہوگی جس سے اوپر کوئی جنس نہیں ہے۔ اور یہی جنس، جنس عالی ہے اور جنس الایجناس ہے۔ جیسے جوہر۔

تشریح: بِأَنَّ يَكُونُ التَّوَقُّفُ الْخ: سے غرض شارح قول ماتن مُتَصَادِفَةً إِلَى الْعَالِي کا مطلب بیان کرتا ہے۔ کہ اس قول ماتن کا مطلب یہ ہے کہ اجناس کی ترتیب میں ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے۔

وَاللَّذَّلَانِ جِنْسُ الْخ: سے غرض شارح دعویٰ ماتن مُتَصَادِفَةً (اجناس کی ترتیب میں ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے) پر دلیل دیتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ جنس انکس، جنس کی نسبت عام ہوتی ہے مثلاً حیوان جنس ہے اور جسم نامی جنس انکس ہے تو اس میں حیوان خاص ہے اور جسم نامی جو کہ جنس انکس نے وہ عام ہے کیونکہ یہ فخر کو بھی شامل ہے جبکہ حیوان فخر کو شامل نہیں۔ اس طرح جسم نامی سے اوپر جسم مطلق ہے جو کہ جسم نامی سے عام ہے کیونکہ جسم مطلق فخر کو بھی شامل ہے جبکہ جسم نامی فخر کو شامل نہیں اور اسی طرح جسم مطلق سے اوپر جوہر ہے جو کہ جسم مطلق کی نسبت عام ہے کیونکہ جوہر فرشتوں کو شامل ہے جبکہ جسم مطلق شامل نہیں۔

وَهَكَذَا إِلَى جِنْسِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں اسی طرح قسم کے اعتبار سے جنس خاص سے اس جنس عام تک چڑھتے چلے جائیں گے جس کے اوپر کوئی جنس نہیں۔ تو وہ جنس جس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہوگی اسے جنس عالی اور جنس الایجناس کہا جاتا ہے۔

فائدہ: جنس عالی کو جنس الایجناس اس لیے کہا جاتا ہے کہ جنس میں عمومیت مقصود ہوتی ہے، لہذا جس جنس میں سب سے بڑھ کر عموم ہوگا وہ جنس، جنس الایجناس ہوگی یعنی اپنی عمومیت کے اعتبار سے تمام اجناس کو گھیرے ہوئے ہوگی اور یہ سب سے بڑھ کر عمومیت جنس عالی میں پائی جاتی ہے اس لیے اسے جنس الایجناس کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مُتَصَادِفَةً بِأَنَّ يَكُونُ التَّوَقُّفُ مِنَ الْعَالِي إِلَى الْخَاصِّ
وَقَالُوا لِأَنَّ السُّوْعَ يَكُونُ أَغْصَى مِنَ التَّوَعِّ وَهَكَذَا إِلَى تَوَعُّ لَا

نَوْعٌ لَهُ تَحْتَهُ وَهُوَ السَّائِلُ وَكَوْنُ الْأَنْوَاعِ مَخَالِيفَتَانِ
ترجمہ: ماتن کا قول مُتَضَادِّ لَقَدْ: ہاں صورت کہ عام سے خاص کی طرف اترا
ہو۔ اور یہ عام سے خاص کی طرف اترا اس لیے ہے کیونکہ نوع کی نوع
نوع کی نسبت خاص ہوتی ہے اسی طرح یہ اترا اس نوع تک ہوگا کہ جس
کے نیچے کوئی نوع نہیں، وہی نوع، نوع سائل اور نوع الانواع ہے۔ جیسے
انسان۔

تشریح: بِأَنَّ يَسْأَلُ السَّؤَالَ: سے غرض شارح دعویٰ ماتن مَحْذُوظ (الانواع کی ترتیب
السَّائِل: کا مطلب بیان کرتا ہے۔ کہ اس قول ماتن کا مطلب یہ ہے کہ انواع کی ترتیب
میں حزل (اترا) عام سے خاص کی طرف ہوتا ہے۔

وَذَلِكَ لِأَنَّ السَّؤَالَ: سے غرض شارح دعویٰ ماتن مَحْذُوظ (الانواع کی ترتیب میں
حزل عام سے خاص کی طرف ہوتی ہے) پر دلیل دیتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قاصد یہ
ہے کہ نوع الانوع، نوع کی نسبت خاص ہوتی ہے۔ جیسے جسم مطلق نوع ہے اور جسم نامی
نوع الانوع ہے تو اس میں جسم مطلق عام ہے اور جسم نامی جو کہ نوع الانوع ہے وہ جسم
مطلق کی نسبت خاص ہے۔ اسی طرح جسم نامی کے تحت حیوان ہے وہ جسم نامی کی
نسبت خاص ہے۔

وَهَذَا لِأَنَّ النَّوعَ الْخ: سے شارح کہتے ہیں اسی طرح تخصیص کے اعتبار سے
نوع عام سے اس نوع خاص تک اترتے چلے جائیں کہ جس کے نیچے اور کوئی نوع
نہیں۔ تو وہ نوع جس کے نیچے کوئی اور نوع نہیں ہوگی اسے نوع سائل اور نوع الانواع
کہا جاتا ہے۔ ؟

تایید: نوع سائل کو نوع الانوع اس لیے کہا جاتا ہے کہ نوع میں تخصیص مقصور
ہوتی ہے، لہذا جس نوع میں سب سے بڑھ کر تخصیص ہوگی وہ نوع، نوع الانوع ہوگی
اور ایسی تخصیص نوع سائل میں ہی پائی جاتی ہے اس لیے اسے نوع الانوع کہا جاتا
ہے۔

﴿متن﴾ وَمَا بَيْنَهُمَا مَتَوَسِّطَاتٌ

ترجمہ: اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے اس کا نام متوسطات رکھا جاتا

ہے۔

تشریح: وَمَا بَيْنَهُمَا مَتَوَسِّطَاتٌ: سے غرض مابین مُتَوَسِّطَاتٍ بیان کرنا ہے کہ جو اجناس

جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان ہیں انہیں اجناس متوسطہ کہیں گے۔ جیسے جنس عالی جو ہر ہے اور جنس سافل حیوان ہے ان کے درمیان جسم مطلق اور جسم نامی اجناس متوسطہ ہیں۔ اسی طرح جو انواع، انواع عالی اور انواع سافل کے درمیان ہیں انہیں انواع متوسطہ کہیں گے جیسے نوع عالی جسم مطلق ہے اور نوع سافل انسان ہے ان کے درمیان جسم نامی اور حیوان انواع متوسطہ ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَمَا بَيْنَهُمَا مَتَوَسِّطَاتٌ مَّا بَيْنَ الْعَالِي

وَالسَّافِلِ فَمِنْ سُلَيْسَلِي الْأَنْوَاعِ وَالْأَجْنَاسِ تُسَمَّى مَتَوَسِّطَاتٍ

لَمَّا بَيْنَ الْجَنَسِ الْعَالِي وَالْجَنَسِ السَّافِلِ أَجْنَاسٌ مَتَوَسِّطَةٌ وَمَا

بَيْنَ الْأَنْوَاعِ الْعَالِي وَالسَّافِلِ أَنْوَاعٌ مَتَوَسِّطَةٌ هَذَا إِنْ رَجَعَ الْمُصَوِّرُ

إِلَى مُجَرَّدِ الْعَالِي وَالسَّافِلِ

ترجمہ: مابین کا قول: وَمَا بَيْنَهُمَا مَتَوَسِّطَاتٌ مَّا بَيْنَ یعنی جو کچھ انواع اور

اجناس کے سلسلوں میں عالی اور سافل کے درمیان ہے ان کا نام

متوسطات رکھا جاتا ہے۔ پس جو (اجناس) جنس عالی اور جنس سافل کے

درمیان ہیں وہ اجناس متوسطہ ہیں۔ اور جو (انواع) نوع عالی اور نوع

سافل کے درمیان ہیں وہ انواع متوسطہ ہیں۔ یہ اس وقت ہے اگر

خمیر (جما) محض عالی اور محض سافل کی طرف لوٹے۔

تشریح: مَّا بَيْنَ الْعَالِي وَالسَّافِلِ الخ: سے غرضی شراح قول مابین مُتَوَسِّطَاتٍ

وَمَا بَيْنَهُمَا مَتَوَسِّطَاتٌ: جس میں خمیر خدا کے مروج کے لیے دو احتمال ہیں ان میں

سے احتمال اول کو ذکر کرنا ہے۔

احتمال اول: یہ ہے کہ ضمیر غنا کا مرجع چونکہ مطلقہ عالی اور سافل ہیں اس لیے عالی سے مراد جنس عالی بھی ہو سکتا ہے اور نوع عالی بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح سافل سے مراد جنس سافل بھی ہو سکتا ہے اور نوع سافل بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا اس عموم کے اعتبار سے قول باتن *لکنہما* (وَمَا يَتَّبِعُهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ) کا مطلب یہ ہوا کہ جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان جو اجناس ہیں وہ اجناس متوسطہ ہیں۔ جیسے جو ہر جنس عالی ہے اور میان جنس سافل ہے اور ان کے درمیان جسم مطلق اور جسم نامی اجناسی متوسطہ ہیں۔ اور نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان جو انواع ہیں وہ انواع متوسطہ ہیں۔ جیسے جسم مطلق نوع عالی ہے اور انسان نوع سافل ہے اور ان کے درمیان جسم نامی اور میان انواع متوسطہ ہیں۔

﴿شرح﴾ وَإِنْ عَادَ إِلَى الْجِنْسِ الْعَالِيِّ وَالنُّوعِ السَّافِلِ الْمَعْلُومَيْنِ ضَرْبَهُمَا كَانَ الْمَعْنَى مَا بَيْنَ الْجِنْسِ الْعَالِيِّ وَالنُّوعِ السَّافِلِ مُتَوَسِّطَاتٌ لِمَا جِئَتْ مُتَوَسِّطَةً لِّفَقْطِ كَالنُّوعِ الْعَالِيِّ أَوْ نَوْعِ مُتَوَسِّطَةً لِّفَقْطِ كَالْجِنْسِ السَّافِلِ أَوْ جِئَتْ مُتَوَسِّطَةً وَكُنَتْ مُتَوَسِّطَةً مَعَ كَالْجِنْسِ النَّامِيِّ

ترجمہ: اور اگر ضمیر اس جنس عالی اور نوع عالی کی طرف جاکر ہو جو مرادہ (متن میں) مذکور ہیں تو معنی یہ ہوگا کہ جو کچھ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان ہے وہ متوسطات ہیں، یا فقط جنس متوسطہ ہے جیسے نوع عالی یا فقط نوع متوسطہ ہے جیسے جنس سافل، یا جنس متوسطہ اور نوع متوسطہ دونوں ہیں، جیسے جسم نامی۔

تحریر: وَإِنْ عَادَ إِلَى الْجِنْسِ الْعَالِيِّ: سے غرض اشارت متن میں مذکور ضمیر غنا کے مرجع کے متعلق احتمال دینی کو ذکر کرتا ہے، اشارت کیجئے ہیں ضمیر غنا کا مرجع اگر جنس عالی اور نوع سافل کو پایا جائے جو کہ دونوں متن میں مرادہ مذکور ہیں تو پھر قول باتن (وَمَا يَتَّبِعُهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ) کا معنی یہ ہوگا کہ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان جو

بھی اجناس و انواع ہیں وہ سب متوسطات ہیں، تو اس طرح متوسطات کی تین صورتیں ہوں گیں۔

﴿۱﴾ کچھ متوسطات وہ ہوں گی جو فقط جنس ہوگی، نوع نہیں ہوگی، جیسے جسم مطلق جنس متوسط ہے لیکن نوع متوسط نہیں بلکہ نوع عالی ہے ﴿۲﴾ کچھ متوسطات وہ ہوں گی جو فقط نوع ہوگی، جنس نہیں ہوگی، جیسے حیوان نوع متوسط تو ہے لیکن جنس متوسط نہیں بلکہ جنس سافل ہے۔

﴿۳﴾ کچھ متوسطات وہ ہوں گی جو نوع اور جنس دونوں ہوں گی جیسے جسم مادی، نوع متوسط بھی ہے اور جنس متوسط بھی ہے۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ افْتَلَمَ أَنَّ الْمُصَيِّفَ لَمْ يَقْعَرْ خِلَاجِ جَنَسِ الْمَفْرُودِ وَالنَّوْعِ الْمَفْرُودِ إِذَا لَاقِيَ الْكَلَامَ فَيُنَاقِشُ بِنُكْبٍ وَالْمَفْرُودُ لَيْسَ ذَا عِلَالَةٍ وَسَلْسِلَةٍ لَتُرْتَبُ وَإِنَّمَا لِقَعْدَمِ قِيَّتِي وَجُودِهِ

ترجمہ: پھر جان لیں کہ مصنف جنس مفرد اور نوع مفرد کے درپے نہیں ہوئے یا اس لیے کہ ماقب کا کلام ان (انواع و اجناس) میں ہے جو مرتب ہوں، اور مفرد سلسلہ ترتیب میں نہیں ہے، یا اس لیے کہ اس کا وجود چھٹی نہیں ہے۔

تشریح: سے فرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا

ہے۔

اعتراض: ناقدین نے انواع و اجناس کی تین قسمیں (عالی، متوسط، سافل) بیان کیں ہیں، جبکہ دیگر مناظر نے چار چار قسمیں بیان کیں ہیں، تین تو یہی جن کا ذکر ہوا، ان کے علاوہ ایک چوتھی قسم بھی بیان کی، یعنی جنس مفرد اور نوع مفرد، ناقدین نے اس قسم کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: ۱: اِمَّا لِأَنَّ الْكَلَامَ فَيُنَاقِشُ الْعِلَاقِ یہاں پر ناقدین نے ان انواع و اجناس کو ذکر کیا ہے جو سلسلہ ترتیب میں ہیں جبکہ جنس مفرد اور نوع مفرد سلسلہ ترتیب میں داخل

نہیں ہیں اس لیے ماتن ان کا ذکر نہیں کیا۔

جواب: ۲: وَآيَاتُ الْفَضْلِ تَكُنُ الْبَيْعُ: ان دونوں (جنس مفرد و نوع مفرد) کا وجود یقینی نہیں تھا کیونکہ معاملہ ان کے لیے فرض مثال (محل) دیا کرتے ہیں، پس اس لیے ماتن نے ان کا ذکر نہیں کیا۔

﴿متن﴾ الْفَضْلُ الْفَضْلُ وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَشْيٍ

شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ

ترجمہ: تیسری کلی فصل ہے اور وہ محمول ہوتی ہے شے پر اُن شے ہُوَ فِي ذَاتِهِ کے جواب میں۔

تشریح: الْفَضْلُ الْفَضْلُ الْبَيْعُ: سے غرض ماتن کلیات خمس میں سے تیسری کلی کی تعریف کرتا ہے۔

فائدہ: اس تعریف میں غور سرف ہے،

الْمَقُولُ عَلَى الشَّيْءِ: پہلی جنس ہے جو سرف غیر سرف سب کو شامل ہے۔

بِشَيْءٍ جَوَابِ أَشْيٍ شَيْءٍ: پہلی قید اور پہلی فصل ہے جس کے ساتھ نوع، جنس، عرض عام نکل گئے، کیونکہ نوع جس مَقُولُ کے جواب میں، جبکہ عرض عام عَلَيَّ هُوَ کے جواب میں بولا جاتا ہے، بِشَيْءٍ ذَاتِهِ: دوسری قید اور دوسری فصل ہے جس سے خاصہ نکل گیا، کیونکہ وہ أَشْيٍ شَيْءٍ هُوَ فِي غَرَضِهِ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ أَشْيٍ شَيْءٍ هُوَ الْغَرَضُ الَّذِي مَقُولُهُ فِي

الْأَصْلِ يُطْلَقُ بِهِ مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ عَمَّا يُشَابِهُهُ فِيمَا أُجِيفَ إِلَيْهِ

هَلِيبُهُ الْكَلِمَةُ مَثَلًا إِذَا انْهَضَتْ شَيْئًا مِنْ بَعِيدٍ وَتَكَلَّمْتَ أَنَّهُ خَيْرٌ أَوْ

لَكِنْ تَرَدَّدَتْ فِي أَنَّهُ هَلْ هُوَ إِنْسَانٌ أَوْ قَرَسٌ أَوْ غَيْرُ هُمَا فَقَوْلُ أَشْيٍ

خَيْرٌ أَوْ هَذَا قَبِيحٌ هُمَا بِمَا يُمَيِّزُهُ وَتَمَيِّزُهُ عَنْ شَيْءٍ وَتَحْقِيقُهُ فِي

الْخَيْرِ أَوْ

ترجمہ: ماتن کا قول: أَشْيٍ شَيْءٍ: جان لے کر کہ اُن کی علت میں اس لیے وضع

کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعے اس چیز کو طلب کیا جائے جو چیز شیء کو ان چیزوں سے ممتاز کر دے جو چیزیں اس شیء کے ساتھ شریک ہیں کہ جس شیء کی طرف انھیں مضاف کیا گیا ہے، مثلاً جب آپ دور سے کسی چیز کو دیکھیں اور یقین کر لیں کہ وہ حیوان ہے، لیکن اس امر میں تردد کریں کہ وہ انسان ہے یا فرس؟ یا ان کے علاوہ؟ (تو اس وقت) آپ پوچھیں گے انہی حیوانِ ہذا؟ (یہ کونسا حیوان ہے؟) پس جواب اس چیز کے ساتھ دیا جائے گا جو چیز شیء کو خاص اور ممتاز کر دے، ان افراد سے جو حیوانیت میں شیء کے ساتھ شریک ہیں۔

تشریح بالغلم: یہاں پر تحقیق مقام کے لیے ہے۔

إِطْلَمَ أَنَّ عِلْمَهُ أَنَّ الْبَيْعَ: سے غرض شارح انہی کا معنی موضوع لہ اور امام رازی کی طرف سے تہریر فصل پر وارد ہونے والے اعتراض کی تہید باہر دنا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ انہی کا معنی موضوع لہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ کسی شیء کے ایسے نمیز کو طلب کیا جاتا ہے جو نمیز اس شیء کو انہی کے مضاف الیہ میں شریک دوسرے مشارکات سے ممتاز کر دے، مثلاً دور سے آپ نے کسی چیز کو دیکھا، آپ کو یقین ہو گیا کہ وہ حیوان ہے اب شک اس بات میں ہو کہ وہ فرس ہے یا ختم؟ اب آپ کسی سے سوال کریں کہ انہی حیوانِ ہذا اب اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس مشا الیہ کا کوئی ایسا نمیز بتایا جائے جو مشا الیہ کو حیوانیت میں شریک دیگر مشارکات سے ممتاز کر دے۔ اب اگر جواب میں باطلق بولا گیا تو وہ انسان کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے ممتاز کر دے گا، اگر صائل بولا گیا تو وہ فرس کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے ممتاز کر دے گا۔ علی حد القیاس۔

(شرح) إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَتَلَوْا إِذَا قُلْنَا الْإِنْسَانُ انْشَى وَهُوَ فِي ذَاتِهِ عَمَّا الْمَطْلُوبُ ذَاتًا مِنْ ذَاتَاتِ الْإِنْسَانِ بِمِيزَةٍ عَمَّا يُشَارِكُهُ فِي الشَّيْءِ فَهَبْ أَنْ يُجَابَ بِأَنَّ حَيَوَانَ لَا يُطْلَقُ قَوْلُهُ

صَحَّةٌ وَقَوْلُ الْحَدِيثِ فِي جَوَابِ أَثَى خَسَى وَأَكْبَدًا يَلْزَمُ أَنَّى لَا يَتَكُونُ
تَعْرِيفُ الْفَضْلِ مَبْنًى عَلَى الْحَدِيثِ هَذَا يَمَّا اسْتَشْكَلَهُ
الْإِمَامُ الْبَزْزَارِيُّ فِي هَذَا الْمَقَامِ

ترجمہ: جب آپ نے اسی (تہید) کو جان لیا پس ہم کہتے ہیں کہ جب ہم
الْإِنْسَانُ أَثَى خَسَى وَهُوَ فِي ذَاتِهِ کہیں گے تو مطلوب انسان کی ذاتیات
میں ایسی ذاتی ہوگی جو انسان کو شئیء ہونے میں شریک دیگر مشارکات سے
متماز کر دے، پس حیوان مطلق کے ساتھ جواب دیا جاتا ہے کہ جیسا کہ
مطلق کے ساتھ جواب دیا گیا ہے، پس اُثَى خَسَى کے جواب میں حد کا
واقع ہونا لازم آئے گا، اور نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ قرعہ فصل بالغ نہیں
ہے کیونکہ یہ حد پر صادق آ رہی ہے، اور یہ وہ اشکال ہے جو اس موقع پر امام
رازی واقع کیا ہے۔

تشریح: اِنَّمَا عَرَفْتُ هَذَا فَقَوْلُ بَعْضِ بَعْضٍ غرض شارح کا اُثَى کا معنی بیان کر لینے
کے بعد اُثَى خَسَى وَهُوَ فِي ذَاتِهِ کا معنی بیان کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب ہم
الْإِنْسَانُ أَثَى خَسَى وَهُوَ فِي ذَاتِهِ کہیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان کے
بارے میں ایسی ذاتی بات ہو انسان کو شئیء کے مشارکات سے متماز کر دے، تو جواب بھی
تو حیوان مطلق آچکا اور بھی نقطہ مطلق۔

لَمْ يَلْزَمْ صَحَّةٌ وَقَوْلُ بَعْضِ بَعْضٍ غرض شارح امام رازی کی طرف سے کیے گئے
اعتراض کو نقل کرنا ہے، اور اعتراض اس مقام پر دو ہیں، اس لیے شارح پہلا اعتراض
مذکورہ عبارت سے کرتے ہیں۔

اعتراض: جب کا اُثَى کا معنی یہ ہے جو بیان کیا گیا تو پھر الْإِنْسَانُ أَثَى خَسَى وَهُوَ
فِي ذَاتِهِ کے جواب میں جس طرح مطلق بولنا چاہیے اسی طرح حیوان مطلق بولنا بھی چاہیے
ہے کیونکہ جس طرح مطلق انسان کو شئیء ہونے میں شریک دیگر مشارکات سے متماز کرتا
ہے اسی طرح حیوان مطلق بھی تو انسان کو شئیء ہونے میں شریک دیگر مشارکات سے متماز کرتا

ہے حالانکہ حیوان مطلق مافوق کے جواب نہیں میں بولا جاتا ہے جیسا کہ تاویل میں گزرا۔
وَأَيْضًا يُلْزَمُ أَنْ لَا يَخْلُصَ: سے غرض شارح دوسرے اعتراض کو ذکر کرتا ہے۔

اعتراض: فصل کی تعریف دخولی غیر سے مانع نہیں کیونکہ یہ تو حد تام پر بھی صادق آتی ہے، اس طرح کہ ائى شئى و مؤوفى ذابہ کے جواب میں جیسے فصل آتی ہے ویسے ہی حد تام بھی تو آتا ہے۔

﴿شرح﴾ وَأَجَابَ عَنْ هَذَا صَاحِبُ الْمُحَاكَمَاتِ بِأَنَّ مَعْنَى أَيْ وَإِنْ كَانَ بِحَسَبِ اللَّفْظِ كَلْبُ السَّمِيرِ مُطْلَقًا لَكِنْ أَرْثَابُ الْمُعْقُولِ اضْطَلَحُوا عَلَى أَنَّهُ لِيَطْلُبَ مُمَيِّزٌ لَا يَكُونُ مَقُولًا لِيُنَّ جَوَابَ مَا هُوَ وَبِهَذَا يَخْرُجُ الْخُذُّ وَالْجَنَسُ أَيْضًا

ترجمہ: اور صاحب محاکمات نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ اُنکا معنی اگرچہ لغت میں مطلقاً سمیر کو طلب کرتا ہے لیکن مناظر کی اصطلاح اس امر پر ہے کہ وہ ایسے سمیر کو طلب کرنے کے لیے ہے جو مافوق کے جواب میں نہ بولا جائے اور اس (قید) سے حد اور جنس (تعریف فصل) سے لکل گئیں۔

تشریح: وَأَجَابَ عَنْ هَذَا صَاحِبُ الْع: سے غرض شارح صاحب المحاکمات (علامہ قلب الدین رازی) کی طرف سے دیئے گئے مذکورہ دونوں اعتراضوں کا جواب ذکر کرتا ہے، لیکن اس سے قبل ایک قاعدہ ملاحظہ فرمائیں۔

قاعدہ: شیخ بوعلی سینا نے **اشارات** نامی کتاب لکھی جس میں انہوں نے مناظر اور فلاسفہ کے قواعد و ضوابط ذکر کئے، اور امام فخر الدین رازی نے اشارات کی شرح تحریر فرمائی جس میں امام رازی نے مناظر و فلاسفہ کے قواعد و ضوابط کو انہی کے قواعد و ضوابط سے باطل کیا، جبکہ محقق حقوی نے اشارات کی دوسری شرح لکھی جس میں انہوں نے امام فخر الدین رازی کے اعتراضات کے جوابات نقل کیئے اور مناظر و فلاسفہ کی طرفداری کی، پھر امام قلب الدین رازی (صاحب قلبی) نے **محاکمات** نامی ایک کتاب لکھی

جس میں انہوں نے امام فخر الدین رازی اور محقق طوسی کے درمیان محاکمہ (فیصلہ) کیا، یعنی کہیں امام فخر الدین رازی کی بات کو سراہا اور کہیں رد کیا اسی طرح کہیں محقق طوسی کی بات کو سراہا اور کہیں رد کیا۔

جواب: صاحب محاکمات کہتے ہیں کہ انہی کا معنی الفت میں اگرچہ طلب میتر ہے لیکن مناسطہ کی اصطلاح میں اس میتر کو طلب کرنے کے لیے آتا ہے جو منافق کے جواب نہ واقع ہو، حدیث نام اور جنس چونکہ مناسطہ کے جواب میں آتے ہیں لہذا انہی حسی و حوئی ذہبہ کے جواب میں نہیں آسکتے۔ فَاَلَمْ تَرَ مَا تَفْعَلُ۔

﴿شرح﴾ وَلِلْمُحَقِّقِ الطُّوسِيِّ هُنَا مَسَلَّتْ أَخْرَاقُكَ وَاتَّقَنُ وَهُوَ أَنَا لَا نَسْتَلُ عَنِ الْفَصْلِ إِلَّا نَعْلَمَ أَنَّ لِلشَّيْءِ جِنْسًا يَنَادَى عَلَى أَنَّهُ مَا لَا جِنْسَ لَهُ لَا فَضْلَ لَهُ وَإِذَا غَلَبْنَا الشَّيْءَ بِدَلِيلٍ جِنْسٍ لِمَطْلُوبٍ مَا يُمَيِّزُ عَنْ الْمَشَارِكِ كَمَا تَبَيَّنَ فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ لِنَقُولُ الْإِنْسَانُ أَنَّهُ حَيَوَانٌ حَوْثِيٌّ ذَاهِبٌ فَصَعِنَ الْجَوَابُ بِالنَّاطِقِ لَا حَيَرٍ لِكَلِمَةِ حَسِيٍّ هِيَ التَّعْرِيفُ بِكَائِنَةٍ عَنِ الْجِنْسِ الْمَعْلُومِ الَّذِي يَطْلُبُ مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ عَنِ الْمَشَارِكِ كَمَا تَبَيَّنَ فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ وَجَنَابُ الْمَدْفِعِ الْإِسْكَانُ بِحَقِّهِ

ترجمہ: اور محقق طوسی کا یہاں پر دوسرا جواب ہے جو زیادہ دقیق اور مضبوط ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہم فصل کے حلق نہیں سوال کرتے مگر اس بات کے جاننے کے بعد کہ شیء کی جنس ضرور ہے اس قاعدہ کی بناء پر کہ جس کی جنس نہ ہو اس کی فصل بھی نہیں ہوتی، اور جب ہم جنس کے ذریعے شیء کو معلوم کر لیں، پس ہم وہ چیز طلب کرتے ہیں جو شیء کو ممتاز کرے اس جنس میں شیء کے مشارکات سے، پس جب الْإِنْسَانُ أَنَّهُ حَيَوَانٌ حَوْثِيٌّ ذَاهِبٌ کہیں گے تو جواب ناطق کے ساتھ متفق ہو جائے گا، نہ کہ کسی اور کے ساتھ، پس تعریف میں کلہ حسی یہاں جنس معلوم سے کہنا ہے جو اس امر کو طلب

کرے جو شیء کو ممتاز کرے اس جنس میں شیء کے مشارکات سے جس اس وقت اکتفا اپنی تمام جانوں کے ساتھ ختم ہو جائے گا۔

تشریح: وَالْمُسْتَحَقُّ الطَّوْبَىٰ هَهُنَا الخ: سے غرض شارح مذکور اعتراضات کا دوسرا جواب دیتا ہے، جو محقق طوسی نے دیا ہے۔

جواب: (2) یہ جواب بہت دقیق بھی ہے اور چینی بھی ہے، کہ شیء کی فصل ہم تب پہنچیں گے جب ہمیں پہلے سے اسکی جنس معلوم ہوگی، کیونکہ جس کی جنس ہی نہ ہو تو اس کی فصل بھی نہیں ہوتی، لہذا جس شیء کی فصل معلوم کرنی ہو اس سے پہلے اسکی جنس کا علم ضروری ہے، تو جب مسائل کو جنس پہلے سے معلوم ہوگی اب اگر اس کی فصل کے متعلق سوال کے جواب میں دوبارہ پھر جنس کو بول دیا جائے تو یہ تحصیل حاصل ہوگا جو کہ باطل ہوتا ہے، پس جواب فصل ہی بولی جائے گی نہ کہ کوئی اور چیز۔

فائدہ: مذکورہ جواب لائق اس لیے ہے کہ اس میں فصل کے معنی کا لحاظ کیا گیا ہے، اس طرح کہ فصل کا معنی جدا کرنا اور یہ بھی شیء کو ایک جنس میں شریک دیگر شرکاء سے ممتاز و جدا کرتی ہے، اور اکتفا اس لیے ہے کیونکہ یہ جواب ایک مسئلہ قاعدے پر مبنی ہے جو کہ یہ ہے کہ مَنَالَةُ جَنْسٍ لِّهُ فَضْلٌ، وَمَنَالَةُ جَنْسٍ لِّهُ لَا فَضْلَ لِّهُ (جس کی جنس ہوگی اس کی فصل بھی ہوگی اور جس کی جنس نہیں ہوگی اس کی فصل بھی نہیں ہوگی)

فَلِكُلِّ شَيْءٍ فِي الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ اُنْ شَيْءٍ کے ساتھ وہ ہمہ طلب کیا جاتا ہے جو شیء کو ان چیزوں سے ممتاز کرے جو شیء کے ساتھ جنس میں شریک ہیں مگر فصل شیء کو جنس کے مشارکات سے ممتاز کرتی ہے، حالانکہ فصل جنس کے مشارکات ممتاز نہیں کرتی بلکہ شیء کے مشارکات سے ممتاز کرتی ہے کیونکہ اُنْ شَيْءٍ کہا جاتا ہے نہ کہ اُنْ جَنْسٍ

جواب: اُنْ شَيْءٍ و میں شَيْءٍ و بمعنی جنس ہے۔

﴿سَمَنَ﴾ لَيَاكُنْ مَنَزَلُهُ عَنِ الْمَشَارِكَاتِ فِي الْجَنْسِ الْقَرِيبِ الْقَرِيبِ وَالْأَلَكِيَّةِ

ترجمہ: پس اگر وہ فصل شیء کو جنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کر دے تو قریب ہے اور ورنہ وہ بعید ہے۔

تشریح: لَیْسَ مِنْ قَرِیْبٍ اَلْبَح: سے غرض ہاتھ فصل کی تقسیم کرتا ہے، ہاتھ فرماتے ہیں کہ فصل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) فصل قریب (۲) فصل بعید۔

تعویضات:

فصل قریب: وہ فصل ہے جو شیء کو جنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کر دے۔

فصل بعید: وہ فصل ہے جو شیء کو جنس بعید کے مشارکات سے ممتاز کر دے۔

اعتراض: فصل بعید کی تعریف دخول غیر سے نافع نہیں، اس لیے کہ باطن (جو فصل قریب ہے انسان کے لیے) پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ باطن جس طرح انسان کو جنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کرتا ہے اسی طرح انسان کو جنس بعید (جسم نامی) کے مشارکات سے بھی ممتاز کرتا ہے۔

جواب: فصل بعید کی تعریف میں فقط کی قید مستتر ہے، اگر اس کا اعتبار دلاط کیا جائے تو بکسر معنی یہ ہوگا فصل بعید وہ فصل ہے جو ماہیت کو فقط جنس بعید کے مشارکات سے ممتاز کرے، تو اس طرح باطن پر فصل بعید کی تعریف صادق نہیں آئے گی، کیونکہ باطن انسان کو جنس قریب اور جنس بعید دونوں کے مشارکات سے ممتاز کرتا ہے۔

﴿شرح﴾ لَوْ لَمْ یَقْرُبْهُ شَیْءٌ مَّا فَطَرَ اللّٰهُ الْاِنْسَانَ اَلِیْ الْاِنْسَانِ عَیْثُ

مَنْزِلَہٗ عَنِ الْمَشَارِقِ اَلِیْ جَنْبِہِ الْقَرِیْبِ وَهُوَ الْخَبْرَانِ

ترجمہ: ہاتھ کا قول بقرب، جیسے باطن انسان کی طرف نہایت کرنے کے ساتھ کیونکہ باطن انسان کو اس کی جنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کرتا ہے اور وہ جنس قریب میں ہے۔

تشریح: لَیْسَ مِنْ قَرِیْبٍ اَلْبَح: سے غرض ہاتھ فصل قریب کی مثال پیش کرتی ہے اور فصل قریب کی تعریف اس مثال پر منطبق کرتی ہے۔

﴿شرح﴾ لَوْ لَمْ یَقْرُبْهُ شَیْءٌ مَّا فَطَرَ اللّٰهُ الْاِنْسَانَ اَلِیْ الْاِنْسَانِ عَیْثُ

مَبْرُؤٌ عَنْ الْمَشَارِكِ فِي الْجِنْسِ الْفَرِيدِ وَهُوَ الْجِسْمُ النَّاسِي
ترجمہ: ماتن کا قول مَسْجِدِ جیسے حس انسان کی طرف نسبت کرنے کے
ساتھ کیونکہ حس انسان کو اس کی جنس بعید کے مشارکات سے ممتاز کرتا
ہے اور وہ جنس بعید جسم نامی ہے۔

تشریح: حی الحساس بالنبیۃ سے غرض شارع فصل بعید کی مثال پیش کرنی ہے
اور فصل بعید کی تعریف اس مثال پر منطبق کرنی ہے۔

﴿متن﴾ وَإِذَا نُيَسِبَ إِلَى مَا يَمْتَرُهُ لَمَقْصُومٍ وَالْإِلَى مَا يَمْتَرُ عَنْهُ لَمَقْصُومٍ
ترجمہ: جب فصل کی نسبت کی جائے اس چیز (نوع) کی طرف جس کو یہ
ممتاز کرتی ہے تو یہ اس کے لیے مقوم ہے، اور اس چیز (جنس) کی طرف
جس سے ممتاز کرتی ہے تو یہ اس کے لیے مقسم ہے۔

تشریح: وَإِذَا نُيَسِبَ إِلَى مَا يَمْتَرُهُ الخ: سے غرض ماتن فصل کی ایک اور تقسیم کرنی
ہے اور یہ تقسیم نوع اور جنس کے تعلق پر مبنی ہے، اور اس تقسیم کے اعتبار سے فصل کی دو
تقسیمیں ہیں: (۱) فصل مقوم (۲) فصل مقسم۔

فصل کا جب تعلق نوع کے ساتھ ہوتا ہے تو مقوم کہلاتی ہے اور جب جنس کے
ساتھ ہوتا ہے تو مقسم کہلاتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَإِذَا نُيَسِبَ إِلَى مَا يَمْتَرُ لَهُ نِسْبَةٌ إِلَى الْمَاهِيَةِ
الَّتِي هُوَ مُخَصَّصٌ وَمُتَمَيِّزٌ لَهَا وَنِسْبَةٌ إِلَى الْجِنْسِ الَّذِي يَمْتَرُ
الْمَاهِيَةِ عَنْهُ مِنْ تَبَنٍ أَوْ زَادٍ فَهُوَ بِالْإِغْيَارِ الْأَوَّلِ يُسَمَّى مُقْصُومًا لِأَنَّهُ
جُزْءُ الْمَاهِيَةِ وَمُخَصَّلٌ لَهَا وَبِالْإِغْيَارِ الثَّانِي يُسَمَّى مُقْصَمًا لِأَنَّهُ
يُتَجَمَّعُ بِهِ إِلَى هَذَا الْجِنْسِ وَجُودُهُ يُخَصِّلُ قِسْمًا وَعَدَمُهُ يُخَصِّلُ
قِسْمًا الْخَرَجَاتُ فِي تَقْسِيمِ الْحَيَوَانِ إِلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ
وَالْحَيَوَانِ الْغَيْرِ النَّاطِقِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَإِذَا نُيَسِبَ فصل کی نسبت (بھی تو) اس مابین

(نوع) کی طرف ہوتی ہے جسے یہ خاص کرنے والی اور ممتاز کرنے والی ہوتی ہے، اور (بکلی) نسبت اس جنس کی طرف ہوتی ہے کہ جس کے افراد کے درمیان سے فصل ماریت (نوع) کو ممتاز کرتی ہے، پس پہلی نسبت کے اعتبار سے اس فصل کا نام مقوم رکھا جاتا ہے، کیونکہ یہ ماریت کا جزء ہوتی ہے اور ماریت کو حاصل کرنے والی ہوتی ہے، اور دوسری نسبت کے اعتبار سے اس فصل کا نام مقوم رکھا جاتا ہے، کیونکہ یہ فصل اس جنس کے ساتھ ملکر باعتبار وجود ایک قسم بنتی ہے اور دوسری قسم باعتبار عدم بنتی ہے، جس طرح کہ تو حیوان کی تقسیم میں حیوان مطلق اور حیوان غیر مطلق کی طرف دیکھے گا۔

تشریح: الفصل لہ نسبة الی الخ: سے غرض شارح فصل کے تعلق کا بیان کرنا ہے شارح کہتے ہیں کہ فصل کا تعلق نوع کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور جنس کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جب نوع کے ساتھ ہوتا ہے تو اس فصل کو فصل مقوم کہا جاتا ہے اور جب جنس کے ساتھ ہوتا ہے تو اس فصل کو فصل مقیم کہا جاتا ہے۔

لأنه جزء لتدابیر الخ: سے غرض شارح فصل مقوم کی وجہ تسمیہ بیان کرتی ہے، شارح کہتے ہیں کہ مقوم، قوام سے بنا ہے اور قوام کا معنی حقیقت و ماریت ہے، چونکہ یہ فصل بھی نوع کی حقیقت و ماریت کا جزء ہوتی ہے اور نوع کو دیگر انواع سے ممتاز کرنے والی ہوتی ہے، اس لیے اسے مقوم کہتے ہیں۔

یہی مطلق انسان کے لیے فصل مقوم ہے کیونکہ یہ انسان کی حقیقت (حیوان مطلق) میں داخل ہے اور انسان کو دیگر انواع مثلاً فرس، غنم، بقر وغیرہ سے ممتاز کرنے والی ہے۔

لأنه بانضمام الی الخ: سے غرض شارح فصل مقیم کی وجہ تسمیہ بیان کرتی ہے، شارح کہتے ہیں مقیم کا معنی تقسیم کرنے والا ہے، چونکہ یہ فصل بھی جنس کے ساتھ مل کر جنس کی ایک قسم وجودی اور ایک قسم عدمی بنتی ہے اس لیے اس فصل کو فصل مقیم کہا جاتا

ہے، جیسے مطلق، حیوان کے ساتھ مل کر حیوان کو مطلق و غیر مطلق میں تقسیم کر دیتا ہے۔

﴿متن﴾ وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِيِّ مُقَوِّمٌ لِلْسَّائِلِ وَلَا عَكْسَ وَالْمُقَسِّمُ

بِالْعَكْسِ

ترجمہ: جو مقوم عالی کے لیے ہو وہ مقوم سائل کے لیے ہوگا اور اس کا عکس

نہیں اور مقسم عکس کے ساتھ ہے۔

تشریح: وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِيِّ سے غرض شارح فصل مقوم اور فصل مقسم کے متعلق دو

قاعدے بیان کرنے ہیں۔

﴿1﴾ ہر وہ فصل جو نوع عالی کو قوام دے گی (نوع عالی کی حقیقت میں داخل

ہوگی) وہی فصل نوع سائل کو قوام دے گی، لیکن اس کا عکس نہیں یعنی ہر وہ فصل جو نوع

سائل کو قوام دے گی اس کا نوع عالی کو قوام دینا ضروری نہیں۔

﴿2﴾ ہر وہ فصل جو جنس سائل کے لیے مقسم ہوگی (جنس سائل کو تقسیم کرے

گی) وہی جنس عالی کے لیے بھی مقسم ہوگی لیکن جو فصل جنس عالی کے لیے مقسم ہوگی اس

کا جنس سائل کیلئے مقسم ہونا ضروری نہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِيِّ بِإِلَافٍ لِأَنَّ مُقَوِّمَ الْعَالِيِّ جُزْءُ

لِلْعَالِيِّ وَالْعَالِيُّ جُزْءُ لِلْسَّائِلِ وَجُزْءُ الْجُزْءِ جُزْءٌ لِمُقَوِّمِ الْعَالِيِّ

جُزْءُ لِلْسَّائِلِ ثُمَّ إِنَّهُ يُمَيِّزُ السَّائِلَ عَنْ شَيْءٍ مَا يُمَيِّزُ الْعَالِيَّ عَنْهُ

فَيَكُونُ جُزْءًا مُتَمَيِّزًا لَهُ وَلَهُوَ الْمَخْصِي بِالْمُقَوِّمِ

ترجمہ: اتن کا قول وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِيِّ: لام استغراق کے لیے ہے یعنی ہر وہ

فصل جو عالی کے لیے مقوم ہے وہی فصل سائل کے لیے مقوم ہوگی، کیونکہ

عالی کی مقوم عالی کی جزء ہوتی ہے اور عالی سائل کا جزء ہوتی ہے، اور جزء

کی جزء، جزء ہوتی ہے، پس عالی کی مقوم سائل کی جزء ہے پھر چھک وہ

فصل سائل کو ممتاز کر دیتی ہے ہر اس چیز سے جس سے عالی کو ممتاز کرتی

ہے، لہذا وہ فصل سائل کے لیے جزء اور میز ہوگی اور یہی معنی مقوم کا ہے۔

تشریح: اَلْاَوَّلُ لِکَلِّ مَفْعُولٌ مِّنْهُ: سے غرض شارح اس امر کا بیان کرتا ہے کہ متن میں مذکور فقہی پرالف ولام اشتقاق کا ہے۔

اَوَّلُ مَثَلٌ فَصْلٌ مَّفْعُولٌ مِّنْهُ: سے غرض شارح یہ بتاتا ہے کہ ماتن کا دعویٰ (ہر وہ فصل جو نوع عالی کو قوام دے گی وہی نوع سائل کو بھی قوام دے گی) ایک سوچہ کلیہ ہے۔

لَا اَوَّلَ مَفْعُولٌ فَفَصْلٌ مِّنْهُ: سے غرض شارح ماتن کے مذکورہ دعویٰ پر دلیل لاتا ہے قل لا دلیل تمہید اور باتیں چاہیں۔

(۱) انسان سے جو کلیاں شروع ہوتی ہیں، ان میں سے ہر اوپر والی کلی نیچے والی کلی کی جزء ہوتی ہے، مثلاً جو ہر جسم مطلق کی جزء ہے، اور جسم مطلق جسم ہائی کی جزء ہے، اور جسم ہائی حیوان کی جزء ہے، اور حیوان انسان کی جزء ہے، لہذا ثابت ہوا کہ نوع عالی نوع سائل کی جزء ہے۔

(۲) جزء کی جزء ہوتی ہے۔

النتیجہ: ہر وہ فصل جو نوع عالی کو قوام دیتی ہے وہ نوع عالی کی جزء ہوتی ہے، اور نوع عالی نوع سائل کی جزء ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء کی جزء بھی جزء ہوتی ہے، لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ فصل مقوم جو نوع عالی جزء و میز ہے، وہی فصل نوع سائل کے لیے بھی جزء و میز ہوگی، کیونکہ نوع عالی نوع سائل کی جزء و میز ہے، جیسے حس نوع عالی (حیوان) کے لیے مقوم ہے تو نوع سائل (انسان) کے لیے بھی مقوم ہے۔

لَمْ اَنْتَ تَسْتَوِ الْفَصْلُ مِّنْهُ: سے شارح کہتے ہیں، نوع عالی کو قوام دینے والی فصل جن جن چیزوں میں نوع عالی کو اعتبار دے گی، انہی چیزوں سے نوع سائل کو ممتاز کرے گی، مثلاً حس نے انسان کو شجر و حجر وغیرہ جن چیزوں سے ممتاز کیا ہے، تو انہی چیزوں سے انسان کو بھی ممتاز کیا ہے۔

«شرح» وَلَمْ تَكُنْ اَنْتَ الْفَرْادَ بِالْعَلَىٰ هُنَا مَثَلٌ جَنَسٍ اَوْ نَوْعٍ يَتَكُونُ

فَنَوْعٌ اَوْ فَرْادٌ مِّمَّا كَانَ قَوْلُهُ اَوْ نَوْعٌ اَوْ فَرْادٌ يَتَكُونُ وَتَكُنْ الْفَرْادَ بِالْعَلَىٰ

كُلُّ جِنْسٍ أَوْ نَوْعٍ يَكُونُ تَحْتَ أَحَدٍ سَوَاءَ كَانَ تَحْتَهُ
أَحَدٌ أَوْ كَثَرٌ إِنَّ الْجِنْسَ الْمُسَوِّطَ عَالِي إِلَى مَا تَحْتَهُ وَسَائِلٌ
بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا قَوْلُهُ

ترجمہ: اور یہ بات جان لی جائے کہ یہاں عالی سے مراد ہر وہ جنس یا ہر وہ
نوع ہے جو کسی دوسری کے اوپر ہو خواہ اس کے اوپر کوئی اور ہو یا نہ ہو، اسی
طرح سائیل سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو کسی دوسری کے نیچے ہو خواہ
اس کے نیچے کوئی اور ہو یا نہ ہو حتیٰ کہ جنس متوسط (جسم نای) عالی ہے اپنے
ماتحت (حیوان) کے لیے اور (جسم نای) سائیل ہے اپنے مافوق (جسم
مطلق) کے اعتبار سے۔

تشریح: وَلَيْسَ عِلْمُ أَنَّ الْمُسَوِّطَ الْعَلِيَّ سے فرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا

ہے۔

اعتراض: ماتحت کے کاہدہ (ہر وہ فصل جو نوع عالی توام دے گی وہی نوع سائیل کو
بھی توام دے گی) ہے نوع عالی اور سائیل کا حامل تو معلوم ہو گیا، لیکن عالی اور سائیل
کے درمیان جو متوسطات ہیں ان کا حامل معلوم نہیں ہوا۔

جواب: باقی میں آپ نے جو نوع عالی اور نوع سائیل کی تعریضات پڑھی ہیں، وہ
یہاں مراد نہیں، اور جو یہاں مراد ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں، یعنی ماتحت میں آپ نے
نوع عالی اور نوع کی تعریف یوں کی تھی کہ نوع عالی وہ نوع ہے کہ جس کے اوپر کوئی
نوع نہ ہو، اور نوع سائیل وہ نوع ہے کہ جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو، جبکہ یہاں پر نوع
عالی اور نوع سائیل سے مراد یہ معنی نہیں، بلکہ یہاں عالی سے مراد وہ نوع جو کسی کے اوپر
ہو خواہ اس کے اوپر کوئی نوع ہو یا نہ ہو، اور سائیل سے مراد وہ نوع ہے جو کسی کے نیچے
ہو خواہ اس کے نیچے کوئی اور ہو یا نہ ہو، نوع عالی اور نوع سائیل کے اس معنی کے اعتبار
سے متوسطات بھی نوع عالی اور نوع سائیل ہوں گی، جیسے جسم نای اور حیوان متوسطات
ہیں یہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے نوع عالی ہیں اور اپنے مافوق کے اعتبار سے نوع

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَا عَكْسَ ۖ اَيُّ عَكْسًا بِمَعْنَى اَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَا لِلسَّائِلِ مُقَوِّمًا لِلْعَالِي لِأَنَّ النَّاطِقَ مُقَوِّمٌ لِلسَّائِلِ الَّذِي هُوَ الْإِنْسَانُ وَلَيْسَ مُقَوِّمًا لِلْعَالِي الَّذِي هُوَ الْعَتَوَانُ

ترجمہ: مان کا قول وَلَا عَكْسَ یعنی کلی طور پر عکس نہیں، اس معنی کے ساتھ کہ ہر سائل کا مقوم عالی کا مقوم نہیں ہوتا، کیونکہ ناطق سائل کے لیے مقوم ہے جو کہ انسان ہے، اور عالی کے لیے مقوم نہیں ہے جو کہ حیوان ہے۔

تشریح: اَيُّ عَكْسًا بِمَعْنَى اَلْح سے فرض شارح مان پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: مان بحث کرنے لگا کہ اَلْمُقَوِّمُ لِلْعَالِي مُقَوِّمٌ لِلسَّائِلِ کا عکس نہیں، حالانکہ اس کا عکس آتا ہے، کیونکہ یہ موجب کلی ہے اور موجب کلی کا عکس مناطق کے ہاں موجب جزئی، یعنی بَعْضُ الْمُقَوِّمِ لِلسَّائِلِ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِي آتا ہے، جیسے حساس سائل (انسان) کی جزء دُمِیتر ہے، اسی طرح عالی (حیوان) کی جزء دُمِیتر بھی ہے۔

جواب: عکس دو قسم پر ہے، (۱) عکس منطقی (۲) عکس لغوی: یہاں پر عکس منطقی کی نئی نہیں بلکہ عکس لغوی کی نئی ہے، اور وہ موجب کلی آتا ہے، لہذا مطلب یہ ہوا اَكُلُ مُقَوِّمٌ لِلسَّائِلِ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِي یہ عکس نہیں آتا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْمُقَوِّمُ بِالْعَكْسِ ۖ اَيُّ كُلِّ مُقَوِّمٍ لِلسَّائِلِ يُقَوِّمُ لِلْعَالِي وَلَا عَكْسَ اَيُّ عَكْسًا اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِأَنَّ السَّائِلَ هُوَ مِنَ الْعَالِي لِكُلِّ فَضْلٍ فَضْلٌ لِلسَّائِلِ فَبِمَا فَقَدْ حَصَلَ لِلْعَالِي فَبِمَا لِأَنَّ هُوَ الْمُقَوِّمُ هُوَ الْجَنِمُ النَّامِي وَلَيْسَ مُقَوِّمًا لِلسَّائِلِ الَّذِي هُوَ الْعَتَوَانُ

ترجمہ: مان کا قول وَالْمُقَوِّمُ بِالْعَكْسِ یعنی عکس ہر سائل کے لیے

مقسم ہے وہی عالی کے لیے بھی مقسم ہوگی، اس کے برعکس نہیں ہوگا، یعنی کلی طور پر، بہر حال پہلا دعویٰ اس لیے کیونکہ سائل عالی کی قسم ہے، پس ہر وہ فصل جو سائل کی قسم بنائے گی وہی عالی کی قسم بنائے گی، کیونکہ قسم کا قسم قسم ہوتا ہے، بہر حال دوسرا دعویٰ اس لیے کہ مثلاً حساس عالی کے لیے مقسم ہے جو کہ جسم نامی ہے، نہیں ہے مقسم سائل کے لیے جو کہ حیوان ہے۔

تشریح: اِنی مُثَلِّمٌ مُّقْتَسِمٌ الخ: ہے غرض شارح قول ماتن بالمتعکس کا مطلب بیان کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ بالمتعکس کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو جنس سائل کو تقسیم کرنے والی ہوگی وہی جنس عالی کو تقسیم کرنے والی ہوگی، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر وہ فصل جو جنس عالی کو تقسیم کرنے والی ہو وہ جنس سائل کو بھی تقسیم کرنے والی ہو۔ اِنی مُثَلِّمٌ: ہے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ مُثَلِّمٌ مُّقْتَسِمٌ لِلْمَسْأَلِ مُّقْتَسِمٌ لِلْعَالِي کا عکس نہیں آتا حالانکہ اس کا عکس آتا ہے، کیونکہ یہ سوچہ کلیہ ہے اور سوچہ کلیہ کا عکس ملاحظہ کے ہاں سوچہ جزئی ہے، یعنی مَقْطَعُ الْمُتَقَسِّمِ لِلْعَالِي مُّقْتَسِمٌ لِلْمَسْأَلِ جیسے مطلق علی یعنی جو ہر کے لیے مقسم ہے تو سائل یعنی حیوان کے لیے بھی مقسم ہے۔

جواب: عکس دو قسم پر ہے، (1) عکس منطقی (2) عکس لغوی: یہاں پر عکس منطقی کی لغی نہیں بلکہ عکس لغوی کی لغی ہے، اور وہ سوچہ کلیہ آتا ہے، لہذا مطلب یہ ہوا کہ مُثَلِّمٌ مُّقْتَسِمٌ لِلْعَالِي مُّقْتَسِمٌ لِلْمَسْأَلِ یہ عکس نہیں آتا۔ جیسے کامل اہلاد مثلاً عالی یعنی جو ہر کے لیے مقسم ہے، لیکن سائل یعنی جسم مطلق کے لیے مقسم نہیں، بلکہ مقوم ہے۔

تسلطاً ذیل: غرض شارح ماتن کے پہلے دعویٰ (ہر وہ فصل جو جنس سائل کو تقسیم کرے گی وہی فصل جنس عالی کو بھی تقسیم کرے گی) پر دلیل دیتا ہے۔

ذیل: کیونکہ وہ فصل جو سائل کے مقسم ہوگی وہ سائل کی قسم ہوتی ہے، اور سائل عالی کی قسم ہوتی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ قسم کا قسم بھی قسم ہوتا ہے، لہذا جو فصل جنس سائل کے لیے مقسم ہوگی وہی فصل جنس عالی کے لیے بھی مقسم ہوگی جیسے حساس جنس

سائل (میان) کے لیے مقسم ہے یاں طور پر کہ حاس نے میان کو دو قسموں یعنی میان حاس اور میان غیر حاس میں تقسیم کر دیا اسی طرح حاس نے جنس عالی یعنی جسم مطلق کو تقسیم کر دیا جسم مطلق حاس اور جسم مطلق غیر حاس کی طرف۔

وَأَنفَاقُهُنَّ فَلَاكُ الْخَبَرِ: سے فرض خارج ہاتھ کے دھڑے دھوی یعنی زلّٰہِ كَسْر (یہ ضروری نہیں کہ جو فصل جنس عالی کو تقسیم کرنے وہ جنس سائل کو بھی تقسیم کرے) پر دلیل دیتا ہے۔

تفصیل: جیسے حاس یہ جنس عالی یعنی جسم ہائی کے لیے مقسم ہے کیونکہ اسے دو قسموں یعنی جسم ہائی حاس اور جسم ہائی غیر حاس کی طرف تقسیم کرتا ہے، لیکن یہی حاس جنس سائل یعنی میان کے لیے مقسم نہیں، بلکہ اس کے لیے مقوم ہے، کیونکہ یہ اس کی حقیقت میں داخل ہے۔

«مَنْ» الْكَوْبَعُ الْخَاصَّةُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقْذُولُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقِيقَتِهِ وَاجِدًا قَلْبًا

ترجمہ: چوٹی کی خاصہ ہے اور وہ کلی ہے، جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور فقط ایک حقیقت کے تحت واقع ہوئے والے افراد پر بولی جائے۔

تشریح: الْكَوْبَعُ الْخَاصَّةُ وَهُوَ الْخَبَرِ: سے فرض ہاتھ کیات غصہ میں چوٹی کی کی تعریف کرتی ہے۔

تاکید: اس تعریف میں الْخَارِجُ کا موصوفہ الکیلی بخلاف ہے جو کہ جنس ہے اور صرف غیر معرفت سب کو شامل ہے۔

الْخَارِجُ: کیلی قید اور کیلی فصل ہے اس سے نوع، جنس اور فصل تعریف خاصہ سے خارج ہو گئے کیونکہ یہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں۔

الْمَقْذُولُ عَلَى مَا تَحْتَ الْخَبَرِ: یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے اس سے فرض عام تعریف خاصہ سے خارج ہو گیا کیونکہ یہ حلقہ حقیقت والے افراد پر لگا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ بِقَوْلِهِ وَقَوْلُ الْخَارِجِ أَيِ الْكُلِّيِّ الْخَارِجُ لِإِنَّ النَّفْسَ مُنْعَصَرً فِي جَمِيعِ مَقْهُوَّمَاتِ الْأَقْسَامِ اعْلَمْ أَنَّ الْخَاصَّةَ تَنْقَسِمُ إِلَى خَاصَّةٍ شَامِلَةٍ لِجَمِيعِ مَا فِي خَاصَّةٍ لَهُ كَمَا لَكَايِبُ بِالْقُوَّةِ لِلْإِنْسَانِ وَإِلَى غَيْرِ شَامِلَةٍ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهِ كَمَا لَكَايِبُ بِالْفِعْلِ لِلْإِنْسَانِ ترجمہ: باتن کا قول وَقَوْلُ الْخَارِجِ: یعنی وہ کلی جو (اپنے افراد کی حقیقت سے) خارج ہو، کیونکہ قسم کا اقسام کے تمام مقہومات میں اعتبار سے ہوتا ہے، جان لے کہ خاصہ منقسم ہوتا ہے ایسے خاصہ کی طرف جو اس حقیقت کے تمام افراد کو شامل ہو جس کا وہ خاصہ ہے، جیسے کاتب بالقوۃ انسان کے لیے اور ایسے خاصہ کی طرف (منقسم ہوتا ہے) جو اس حقیقت کے تمام افراد کو شامل نہ ہو جیسے کاتب بالفعل انسان کے لیے۔

تشریح: أَيِ الْكُلِّيِّ الْخَارِجِ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔

سوال: قول باتن الْخَارِجُ صِنْدُ صِفَتٍ ہے، اور ہر صنف صفت کا کوئی نہ کوئی موصوف ہوتا ہے اس کا موصوف کیا ہے؟

جواب: الْخَارِجُ کا موصوف الْكُلِّيُّ ہے اصل میں الْكُلِّيُّ الْخَارِجُ ہے۔

لِإِنَّ النَّفْسَ مُنْعَصَرً الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔

سوال: الْخَارِجُ کے موصوف الْكُلِّيُّ ہونے پر کیا دلیل ہے؟

جواب: کلی منقسم ہے اور خاصہ انکی قسم ہے، اور قاعدہ یہ ہے قسم کا اپنی اقسام میں اعتبار ہوتا ہے، تو جب خاصہ انکی قسم ہے تو پھر اس میں کلی کا ہی اعتبار ہوگا۔

اعْلَمْ أَنَّ الْخَاصَّةَ الخ: سے غرض شارح خاصہ کی ایک اور تقسیم کرنی ہے جو باتن

نے نہیں کی تھی، شارح کہتے ہیں کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں (1) خاصہ شاملہ (2) خاصہ غیر شاملہ

خاصہ شاملہ: وہ خاصہ ہے جو اس شے کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے

کاتب بالقول انسان کے لیے خاصہ شامل ہے کیونکہ انسان کے تمام افراد میں کتابت کی صلاحیت موجود ہے۔

خاصہ غیر شاملہ: وہ خاصہ ہے جو اس شیء کے تمام افراد کو شامل نہ ہو، جیسے کاتب بالفعل انسان کے لیے خاصہ غیر شاملہ ہے کیونکہ انسان کے تمام افراد بالفعل کاتب نہیں۔

فائدہ: کاتب بالفعل کا مطلب یہ ہے کہ جو تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں کتابت کرے۔

(شرح) ﴿قَوْلُهُ خَبْرِيَّةٌ وَاحِدَةٌ أَوْ تَوَعُّدِيَّةٌ أَوْ جَنَسِيَّةٌ فَاَوَّلُ خَاصَّةٌ
النَّوْعِ وَالشَّائِئِي خَاصَّةٌ الْجِنْسِيَّةِ وَالْبَيِّنَاتِي خَاصَّةٌ لِلْمَخْرُوجِينَ
وَعَرَضِيَّ عَامٌ لِلْمُتَكَلِّمِينَ لَهُمْ

ترجمہ: مان کا قول خبریہ و واحد و توعیدیہ ہو یا جنسیہ پس پہلی خاصہ النوع ہے اور دوسری خاصہ الجنس ہے پس ماثی حیوان کے لیے خاصہ ہے اور انسان کے لیے عرض عام ہے، پس تو سمجھ لے۔

تقریب: تَوَعُّدِيَّةٌ أَوْ جَنَسِيَّةٌ: سے عرض شاملہ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔
اعتراض: خاصہ کی تقریب دخول غیر سے مانع نہیں ہے، کیونکہ یہ ماثی (جو کہ عرض عام ہے) پر بھی منطبق ہوتی ہے، کیونکہ وہ بھی ایک حقیقت یعنی حیوان پر بولا جاتا ہے۔

جواب: تقریب خاصہ میں لفظ حقیقت واحد عام ہے خواہ وہ حقیقت واحدہ نومید ہو حقیقت واحدہ جنسیہ ہو اگر حقیقت واحدہ نومید ہو تو اسے خاصہ النوع کہتے ہیں اور اگر حقیقت واحدہ جنسیہ ہو تو اسے خاصہ الجنس کہتے ہیں، لہذا ماثی خاصہ الجنس میں داخل ہے، کیونکہ وہ حقیقت واحدہ جنسیہ یعنی حیوان پر بولا جاتا ہے، لیکن جب وہ انسان پر بولا جائے تو پھر خاصہ نہیں ہوگا، بلکہ عرض عام ہوگا، کیونکہ اس وقت وہ حقیقت واحدہ نہیں بلکہ فرس، غم، غم، غم وغیرہ متعدد حقیقتوں پر بولا جائے گا۔

فانضم: سے فرض شارح ایک اعتراض کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ ماشی خاصہ بھی ہے اور مرض عام بھی ہے، حالانکہ خاصہ اور مرض عام کلی مرض کی قسمیں ہیں، اور اقسام یا بھی قسم و مخالف ہوتی ہیں، اور محل واحد میں جمع نہیں ہو سکتیں، یہ دونوں کیسے جمع ہو گئیں؟

جواب: دو مقابل و مخالف چیزوں کا محل واحد میں جمع ہونا ایک اعتبار سے مستح ہے، دو اعتباروں سے مستح و محال نہیں ہے، اور یہاں بھی دو اعتبار ہیں، اس طرح کہ ماشی مرض عام ہے انسان کے اعتبار سے، اور خاصہ ہے حیوان کے اعتبار سے۔

﴿مَنْ﴾ الْخَاسِيسُ الْمَرْضَى الْقَامُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَيْهَا

وَعَلَى غَيْرِهَا

ترجمہ: پانچویں کلی مرض عام ہے اور وہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اس حقیقت پر اور اس الْخَاسِيسُ اَلْمَرْضَى حقیقت کے غیر پر بولی جاتے۔

تشریح: الْمَرْضَى الْقَامُ اَلْمَرْضَى سے فرض ماتن بکثرت بکلیات شرع میں سے پانچویں کلی کی تعریف کرتا ہے کہ مرض عام وہ کلی مرض ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ایک حقیقت والے افراد پر بھی بولی جاتے اور بکثرت الحقائق پر بولی جاتے جیسے ماشی انسان پر بھی بولا جاتا ہے اور فرس، غنم اور دیگر حیوانات پر بھی بولا جاتا ہے۔

تاکید: اس تعریف میں اَلْخَارِجُ: کا موصوف اَلْکَلْبُ: محذوف ہے جو کہ جنس ہے جو کہ مزکن غیر معرف سبب کو شامل ہے۔

اَلْخَارِجُ: پہلی قید اور پہلی فصل ہے اس سے نوع جنس اور فصل تعریف مرض عام سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں۔

اَلْمَقُولُ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا: یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے اس سے خاصہ خارج ہو گیا کیونکہ وہ ایک حقیقت والے افراد پر بولا جاتا ہے۔

﴿مَنْ﴾ قَوْلُهُ وَعَلَى غَيْرِهَا: مِمَّا لَمْ يَجِبْ يَقُولُ عَلَى حَقِيقَتِهِ الْإِنْسَانُ

وَعَلَى غَيْرِهَا مِنَ الْخَلْقِ الْغَيْرِ

ترجمہ: مانتی کا قول 'وَعَلَى غَيْرِهَا' جیسے مانتی انسان کی حقیقت پر اور اس کے علاوہ حقائق حیوانیہ پر بولا جاتا ہے۔

تشریح: مثالاً لیسائی مثال الخ: سے غرض شارح عرض عام کی مثال بیان کرتا ہے کہ جیسے مانتی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے انسان پر بھی بولا جاتا ہے اور دیگر حیوانات پر بھی بولا جاتا ہے۔

فائدہ: عرض عام ٹخف ہو کے جواب میں بولا جاتا ہے۔ جیسے ٹخف ہو؟ جوابا کہا جاتا ہے غور مناسبت۔

﴿مَنْ﴾ وَكُلُّ قَوْلٍ مَّا انْتَبَهَ بِإِنْكَارِهِ عَنِ الشَّيْءِ فَلَا يَزِمُ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَاهِيَةِ أَوْ الوجودِ بَيْنَ يَتْلُوْمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ أَوْ مِنْ تَصَوُّرِ هَذَا الْحَزْمِ بِالْمَلْزُومِ غَيْرِ بَيْنَ بِحَالِهِ وَالْأَلْفَوْحِ مُطَارِقِ يَتْلُوْمُ أَوْ يَتَوَلَّى بِسُرْعَةٍ أَوْ بِطَوْنٍ

ترجمہ: ان دونوں (خاصہ اور عرض عام) میں سے ہر ایک اگر اس کا مانتی سے جدا ہونا مستح ہے تو لازم ہے۔ (بجز لازم کی دو صورتیں ہیں کہ وہ) مابیت کی طرف نظر کرنے کے ساتھ ہے یا وجود کی طرف نظر کرنے کے ساتھ ہے۔ (بجز وہ لازم مانتی ہے (اگر اس) لازم) کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آئے یا لازم اور ملزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل ہو۔ غیر مانتی ہے (اگر لازم مانتی کے برخلاف ہو۔ ورنہ عرض مطارقی ہے جو دائمی ہو گا یا دائم ہو جائے گا۔ جلدی دائم ہو گا یا دیر کے ساتھ دائم ہو گا۔

تشریح: وَكُلُّ قَوْلٍ مَّا انْتَبَهَ الخ: سے غرض مانتی خاصہ اور عرض عام دونوں کی انطی تقسیم کرنا ہے۔ مانتی فرماتے ہیں جس مابیت کا خاصہ ہو یا جس مابیت کا عرض عام ہو تو اس مابیت سے اس خاصہ یا عرض عام کا جدا ہونا محال ہو گا یا نہیں۔ اگر محال ہو تو اس خاصہ یا

مرض عام کو عرض خاص یا عرض عام کہتے ہیں۔ اور اگر محال نہ ہو تو اس خاص یا عرض عام کو عرض مفارق کہتے ہیں۔

بالنظر ابی الخ: سے مرض مان مرض لازم کی تقسیم کرنا ہے مان فرماتے ہیں مرض لازم خواہ خاص ہو یا عرض عام ہو جس کا وہ لازم ہے یا تو اس کی ماہیت کو لازم ہو گا یا اس کے وجود کو لازم ہو گا۔ اگر مرض لازم شے کی ماہیت کو لازم ہو تو اسے لازم الماہیت کہتے ہیں۔ اور اگر وجود کو لازم ہو تو اسے لازم الوجود کہتے ہیں۔

بیش یسزم الخ: سے مرض مان لازم کی دوسری تقسیم کرنا ہے مان کہتے ہیں لازم کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو وہ لازم بین ہو گا یا غیر بین ہو گا۔ پھر لازم بین کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو لازم بین وہ لازم ہے کہ جس کا تصور مخرم کے تصور سے لازم آئے۔ اور یا لازم بین وہ لازم ہے کہ مخرم اور لازم دونوں کے تصور کے بعد ان کے درمیان تلازم کا یقین آئے۔ اسی طرح لازم غیر بین کی بھی دو قسمیں ہیں کہ یا تو لازم غیر بین وہ لازم ہے کہ جس کا تصور مخرم کے تصور سے لازم نہ آئے۔ اور یا لازم غیر بین وہ لازم ہے کہ مخرم اور لازم دونوں کے تصور کے بعد ان کے درمیان تلازم کا یقین نہ آئے۔

والا لمعارض مفارق: سے مرض مان مرض مفارق کی تعریف کرنا ہے۔ مان کہتے ہیں کہ مرض مفارق وہ خاص یا عرض عام ہے کہ جس کا اپنی ماہیت سے جدا ہونا محال نہ ہو۔

یسزم الخ: سے مان مرض مفارق کی تقسیم کر رہے ہیں۔ مان کہتے ہیں مرض مفارق کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو مرض مفارق اپنے معروض سے کبھی بھی جدا ہوتا ہی نہیں یعنی جدا ہونا تو ممکن ہے لیکن ہمیشہ مرض مفارق خواہ خاص ہو یا عرض عام اپنے معروض کے ساتھ رہتا ہے، زائل نہیں ہوتا۔ اسے ناقابل زوال کہتے ہیں یا پھر مرض مفارق اپنے معروض سے زائل ہو جاتا ہے۔ اسے قابل زوال کہتے ہیں۔

أو يسزول الخ: سے مان مرض مفارق قابل زوال کی تقسیم کر رہے ہیں مان کہتے

ہیں وہ عرض مفارق جو اپنے معروض سے راکل ہو جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو عرض مفارق معروض سے جلدی جدا ہو جاتا ہے۔ اسے سربح الزوال کہتے ہیں۔ یا بحر عرض مفارق معروض سے دیر سے جدا ہوتا ہے۔ اسے طلیء الزوال کہتے ہیں۔ ☆

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَتَحُلُّ مِنْهُمَا أَيُّ تَحُلُّ وَاجِدٌ مِنَ الْخَاصَّةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِ وَيَالْجَمْلَةُ الْكُلِّيَّةُ الَّتِي هُوَ عَرَضِيَّةٌ لَا تَمُوتُ بِمَوْتِهَا لَا دِيمَ أَوْ شَدِيدِي إِذَا لَا يَحُلُّوْا إِذَا أَنْ لَا يَنْتَحِلْ فِيهَا كَمَا عَنْ مَعْرُوضِهِ أَوْ لَا فَالْأَوَّلُ هُوَ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي هُوَ الثَّانِي

ترجمہ: مان کا قول وَتَحُلُّ مِنْهُمَا یعنی خاص اور عرض عام میں سے ہر ایک الاختصار وہ کلی جو اپنے افراد کے لیے عرضی ہے وہ یا لازم ہوگی یا مفارق ہوگی کیونکہ وہ کلی عرضی اس بات سے خالی نہیں ہوگی کہ یا تو اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہوگا یا نہیں۔

تشریح: اِنِّیْ تَحُلُّ وَاجِدٌ: سے عرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ متن میں مذکور لفظ تَحُلُّ پر عین: مضاف الیہ کے عوض ہے۔ اور مضاف الیہ لفظ وَاجِدٌ ہے جو کہ محذوف ہے۔

مِنْ الْخَاصَّةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِ: سے عرض شارح متن میں مذکور ضمیر ضمنا کا مرجع بیان کرتا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کا مرجع خاص اور عرض عام ہے۔

وَيَالْجَمْلَةُ الْكُلِّيَّةُ الَّتِي: سے عرض شارح یکم معمولی تغیر کے ساتھ علامۃ کلام مان کی تکریر کرتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کلی عرضی دو حال سے خالی نہیں ہوگی لازم ہوگی یا مفارق ہوگی۔

إِذَا لَا يَحُلُّوْا بِطَالِحٍ: سے عرض شارح مذکورہ نظریہ مصنف پر دلیل لاتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ کلی عرضی کی دو ہی صورتیں ہیں کہ یا تو اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہوگا یا نہیں، بصورت اول عرض لازم اور بصورت ثانی عرض مفارق۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ الْأَوَّلُ يَنْقَسِمُ بِتَقْسِيمَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّ لَا دِيمَ النَّشْءِ

بَلَا لَازِمٌ لَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى تَقْلِبِ الْمَاهِيَةِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ خُصُوصِ
وُجُودِهَا فِي الْخَارِجِ أَوْ فِي الدِّهْنِ وَ ذَلِكَ بِأَن يَكُونَ هَذَا الشَّيْءُ
يَحْتَكُ كُلَّمَا تَحَقَّقَ فِي الدِّهْنِ أَوْ فِي الْخَارِجِ كَانَ هَذَا الْلازِمُ
قَابِلًا لَهُ وَلَمَّا لَازِمٌ لَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى وُجُودِهِ الْخَارِجِيِّ أَوْ الدِّهْنِيِّ
فَهَذَا الْقِسْمُ بِالْحَقِيقَةِ قِسْمَانِ خَاصِلَانِ فَأَلْقَسَمُ الْلازِمُ بِهَذَا
لَتَقْسِمُ لَفْظًا لَازِمُ الْمَاهِيَةِ كَرُوحِيَّةِ الْأَرَبَةِ وَلَا زِمُ الْوُجُودِ
الْخَارِجِيِّ كَخَارِقِ النَّارِ وَلَا زِمُ الْوُجُودِ الدِّهْنِيِّ كَمَكُونِ حَقِيقَةِ
الْإِنْسَانِ فَهَذَا الْقِسْمُ يُسَمَّى مُتَعَدِّلاً ثَابِتًا أَيْضًا

ترجمہ: پھر لازم دو قسموں کے ساتھ تقسیم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک یہ
ہے کہ شے کا لازم یا تو شے کو محض ماہیت کے اعتبار سے لازم ہو گا قطع نظر
اس کے وجود خارجی اور وجود دہنی کی خصوصیت کے۔ اور یہ دہنی طور پر ہو
گا کہ شے جب بھی دہن میں یا خارج میں پائی جائے تو یہ لازم اس کے
لئے ثابت ہو جائے، یا پھر شے کا لازم شے کو اس کے وجود خارجی یا وجود
دہنی کے اعتبار سے لازم ہو یہ قسم (ثانی) در حقیقت دو قسمیں ہیں جو حاصل
ہوئی ہیں۔ (الفرض) اس تقسیم کے ذریعے (لازم کی) تین قسمیں ہیں:

(۱) لازم الماہیت: جیسے چار کا ہفت ہونا (۲) لازم وجود خارجی: جیسے آگ
کا جلانا (۳) لازم وجود دہنی: انسان کی حقیقت کا کلی ہونا۔ پس اس
قسم (ثالث) کو مستقول ثانی بھی کہا جاتا ہے۔

تشریح: ثُمَّ الْلازِمُ يُنْقَسِمُ إِلَى: سے شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے عرض لازم کی
دو قسمیں کی ہیں۔ پہلی تقسیم لازم الماہیت اور لازم الوجود کی طرف ہے۔

لازم الماہیت: اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کی طبیعت اور ماہیت کو لازم
ہو قطع نظر شے کے وجود خارجی اور وجود دہنی کے۔ یعنی شے اگر خارج میں پائی جائے تو
بھی اسے لازم ہو، دہن میں پائی جائے تو پھر بھی اسے لازم ہو۔ جیسے زوجیت اور بعد کو

لازم ہے، اور بعد خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں، اس کی حقیقت و مابیت کو جلت ہونا لازم ہے۔

لازم الوجود: اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کو اس وجود خارجی یا وجود ذاتی کے اعتبار سے لازم ہو۔

فہذا لیسّم بالحقّ فی الواقع: سے غرض شارح ایک سوال مختصر کا جواب دیتا ہے۔ سوال: مرضی لازم کی یہ تقسیم ٹاٹھ ہے یعنی تین اقسام (لازم المابیت، لازم وجود خارجی، لازم وجود ذاتی) پر مشتمل ہے تو پھر ماتن نے تقسیم ٹاٹھ سے تقسیم ثنائیہ (دو قسموں پر مشتمل تقسیم) کی طرف عدول کیوں کیا؟

جواب: ماتن نے تقسیم ثنائیہ سے تقسیم ثنائیہ کی طرف عدول نہیں کیا بلکہ ماتن کی اس تقسیم اولیٰ میں قسم ثانی (لازم الوجود) درحقیقت دو قسمیں ہیں، جن کو ماتن نے اختصار کے قبح نظر مہارت و واحدہ میں تحریر فرمایا ہے۔ ان دو قسموں کو ملاحظہ فرمائیے۔

(۱) **لازم وجود خارجی:** اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کو اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے لازم ہو وجود ذاتی کے اعتبار سے لازم نہ ہو۔ جیسے جلانا آگ کو آگ کے خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے لازم ہے ذہن میں لاکھ بار آگ کا تصور کیا جائے وہ نہیں جلتا۔ یعنی آگ جلتا تب ہے جب خارج میں پائی جائے۔

(۲) **لازم وجود ذہنی:** اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کو اس کے وجود ذاتی کے اعتبار سے لازم ہو، وجود خارجی کے اعتبار سے لازم نہ ہو۔ جیسے کلی ہونا انسان کو اس کے ذہن میں پائے جانے کے اعتبار سے لازم ہے خارج میں پائے جانے کے اعتبار نہیں۔ یعنی اگر انسان کو ذہن میں سوچیں تو کلی ہے کیونکہ اس کا اطلاق افراد کثیرہ پر ہوگا۔ لیکن خارج میں دیکھیں تو انسان فرد، مرد، مکرو غیرہ کی صورت میں ہے جو کہ جزئی ہیں کلی نہیں۔ فالتقسیم فالتقسیم: سے شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی اس تقسیم اولیٰ کے اعتبار سے لازم کی تین قسمیں ہو گئیں۔

(۱) لازم المابیت سے (۲) لازم وجود خارجی (۳) لازم وجود ذاتی۔

لِذَا الْقِسْمَةِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ لازم وجود ذاتی کو مناطہ **مستقول** **ثانی** بھی کہتے ہیں۔ یعنی یہ وہ لازم ہے کہ جس کو حاصل جانیا تصور کرتی ہے۔ جیسے مذکورہ مثال میں پہلے عقل نے انسان کا تصور کیا پھر جانیا اس کے کلی ہونے کا تصور کیا۔

﴿شرح﴾ وَالْقَائِي أَنْ الْإِلَازِمَ إِنَّمَا بَيْنَ أَوْ غَيْرَ بَيْنَ وَالْبَيْنَ لَهُ مَعْنَانِ أَحَدُهُمَا الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ كَمَا يَلْزَمُ تَصَوُّرُ النَّصْرِ مِنْ تَصَوُّرِ الْعَصَى قَهْنًا مَا يُقَالُ بَيْنَ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ وَجَبَّيْلَ فَيُحْبَرُ الْبَيْنَ هُوَ الْإِلَازِمُ الَّذِي لَا يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ كَمَا لِيَكْتَابَهُ بِالنُّقْطَةِ لِلِإِتْسَانِ

ترجمہ: اور دوسری تقسیم یہ ہے کہ لازم یا بین ہوگا یا غیر بین اور لازم بین کے دو معنی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ لازم کے تصور سے لازم کا تصور لازم آئے۔ جس طرح بھر کا تصور گئی کے تصور سے لازم آتا ہے۔ پس یہی وہ لازم ہے کہ جسے بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے۔ اور اس وقت غیر بین وہ لازم ہوگا کہ لازم کے تصور سے لازم کا تصور لازم نہ آئے جیسے کتابت بالقوة انسان کیلئے۔

تشریح: وَالْقَائِي أَنْ الْإِلَازِمَ الْخ: سے غرض شارح متن میں مذکور غرض لازم کی دو تقسیموں میں سے تقسیم چلی کا ذکر کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں لازم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم بین (۲) لازم غیر بین۔

وَالْبَيْنَ لَهُ مَعْنَانِ: سے شارح کہتے ہیں لازم بین کے دو معنی ہیں۔ پہلا معنی یہ ہے کہ لازم کے تصور سے لازم کا تصور آئے۔ (اس لازم بین کو لازم بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے) جیسے گئی کو بھر لازم ہے۔ تو گئی کے تصور سے بھر کا تصور لازم آتا ہے کیونکہ گئی کا معنی ہے عدم بھر (بھر کا نہ ہونا) کا جہ یہ ہے کہ شے کی گئی سے شے کا تصور ضرور آتا ہے لہذا بھر کی گئی سے بھر کا تصور ضرور آئے گا۔

وَجَبَّيْلَ فَيُحْبَرُ الْبَيْنَ هُوَ الْإِلَازِمُ الَّذِي لَا يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ كَمَا لِيَكْتَابَهُ بِالنُّقْطَةِ لِلِإِتْسَانِ: سے شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ لازم بین کے مقابلے

میں لازمِ ظہر ہیں یہ ہو گا کہ مردم کے تصور سے لازم کا تصور نہ آئے جیسے کاتب بالقوۃ انسان کو لازم ہے، لیکن انسان (میانِ مطلق) کے تصور سے کاتب بالقوۃ کا تصور نہیں آتا۔ ☆

«شرح» وَالْأَسَاسِيُّ مِنْ مَعْنَى الْبَيِّنِ هُوَ الَّذِي يَتْلُوهُ مِنْ تَصَوُّرِهِ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَقْلُوبِ وَالتَّوَسُّطِ بَيْنَهُمَا الْحُزْمُ بِاللُّزُومِ كَرُوحِيَّةِ الْأَوْتَعَةِ فَإِنَّ الْعَقْلَ يَنْتَقِ تَصَوُّرِ الْأَوْتَعَةِ وَالرُّوحِيَّةِ وَبَيِّنَةُ الرُّوحِيَّةِ إِلَيْهَا بِحُكْمِ جَزْأِ بَيِّنِ الرُّوحِيَّةِ لَا إِمَامَةَ لَهَا وَذَلِكَ يُقَالُ لَهُ الْبَيِّنُ بِأَنَّ لَمَعْنَى الْأَوْتَعَةِ وَجَيْدَ الْبَيِّنِ هُوَ اللَّامُ الَّذِي لَا يَتْلُوهُ مِنْ تَصَوُّرِهِ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَقْلُوبِ وَالتَّوَسُّطِ بَيْنَهُمَا الْحُزْمُ بِاللُّزُومِ كَمَا لِحُدُوثِ الْعَالَمِ

ترجمہ: لازم ثبوت کا دوسرا معنی یہ ہے کہ فہم کے تصور کے ساتھ لازم کے تصور سے اور ان دونوں (لازم و فہم) کے درمیان نسبت کے تصور سے فہم کا یقین لازم آئے جیسے چار کا نصف ہونا کیونکہ عقل مبرا ہے، زوجیت اور زوجیت کی نسبت جو اربہ کی طرف ہے ان کے تصور کے بعد یہ یقینی حکم نکلتی ہے کہ زوجیت اربہ کو لازم ہے یہ لازم ثبوت وہی ہے جسے بین بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے اور اس وقت لازم غیر بین و لازم ہوگا جو فہم کے تصور کے ساتھ لازم کے تصور سے اور ان دونوں (لازم و فہم) کے درمیان نسبت کے تصور سے فہم کا یقین لازم نہ آئے جیسے حدوث عالم کے لیے۔

تشریح: وَالْمُتَّقِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الْخَائِفِينَ: سے شائع لازم ثانی کے دو معانی ہیں
 سے دوسرے معنی کا ذکر کر رہے ہیں۔ شائع کہتے ہیں کہ لازم ثانی کا دوسرا معنی یہ ہے
 کہ ملزم کا بھی تصور کریں اور لازم کا بھی تصور کریں اور نسبت کا بھی تصور کریں تو
 بھر لازم و ملزوم کے دو معانی ملزوم کا یقین حاصل ہو جائے۔

وَالْبَيْتُ بَيْنَهُمَا: سے غرض شارح اس لازم میں کی تشریف میں لفظ نسبت کا ذکر

وَالْبَيْتُ بَيْنَهُمَا: سے غرض شارح اس لازم میں کی تشریف میں لفظ نسبت کا ذکر

کر کے بتاتا ہے کہ ماتن نے نسبت کا ذکر نہیں کیا جبکہ اس لازم میں نسبت کا تصور بھی ضروری ہے۔ ایسے لازم میں کو لازم میں بالمعنی لازم کہا جاتا ہے جیسے کہ زوجیت اور بعد کو لازم ہے یعنی اور بعد کا بھی تصور کریں کہ اور بعد میں چار واحد ہوتے ہیں اور زوجیت کا بھی تصور کریں کہ وہ منقسم ہوتا ہے اور نسبت کا بھی تصور کریں کہ جفت ہونا چار کے عدد پر صادق آتا ہے یا نہیں تو پھر جزم و یقین حاصل ہوگا کہ زوجیت اور بعد کو لازم ہے۔

وَجَنِبُوا مِمَّا ظَنَرْتُمْ أَن يَنْبَغِيَ: سے شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ لازم میں کے مقابلے میں لازم غیر میں یہ ہوگا کہ مژوم اور لازم اور نسبت کے تصور سے لازم و مژوم کے درمیان مژوم کا یقین نہ آئے۔ جیسے کہ حدوث عالم کو لازم ہے اب اگر حادث کا بھی تصور کریں کہ وہ مسبوق بالعدم (جن سے پہلے عدم ہو) ہوتا ہے اور عالم کا بھی تصور کریں کہ موجود ماسوی اللہ کو عالم کہتے ہیں اور نسبت کا بھی تصور کریں کہ حادث ہونا عالم پر صادق آتا ہے یا نہیں تو پھر بھی ان کے درمیان مژوم کا جزم و یقین حاصل نہیں ہوتا، بلکہ یہ لازم دلیل (العالم خفیر کل خفیر حادث) کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ یہ نظری مسئلہ ہے۔

﴿شرح﴾ قُلْ هَٰذَا تَقْدِيرُ رَبِّيٓ ۖ إِنَّهُۥٓ لَا يَمَسُّهُ شَيْءٌ مِّنَ الشَّيْءِ الْمَخْلُوقِ ۚ

الْقِسْمَتِ ۚ خَالِدٌ عَلَىٰ كُلِّ تَقْدِيرٍ ۚ إِنَّهُۥٓ يُسَوِّدُ ۖ بِالنَّارِ ۚ وَخَبِيرٌ

الْبَیِّنِ

ترجمہ: پس یہ تقسیم عالی در حقیقت دو قسمیں ہیں مگر چونکہ ہر تقدیر پر دو قسمیں حاصل ہوں گی پس ان دونوں کا نام میں وغیر میں رکھ دیا جاتا ہے۔

تشریح: قُلْ هَٰذَا تَقْدِيرُ رَبِّيٓ ۖ: سے شارح بتاتے ہیں کہ ماتن کی بیان کردہ

لازم کی دوسری تقسیم (لازم میں وغیر میں) بھی لازم کی پہلی تقسیم کی طرح در حقیقت دو تقسیموں پر مشتمل ہے۔ یعنی لازم میں کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) لازم میں بالمعنی الخاص (۲) لازم میں بالمعنی العام۔

اور لام غیر میں کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) لازم غیر بین بالمتنی لافض (۲) لازم غیر بین بالمتنی لام۔

إِلَّا أَنَّ الْقُسْمَيْنِ الْخَاصَّيْنِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوالیہ مقدمہ کا جواب دیتا ہے۔

سوال: جب باتن کی بیان کردہ عرض لازم کی تقسیم دانی میں مذکور لازم دونوں تقسیموں پر مشتمل ہے تو پھر باتن نے ایک تقسیم کیوں ذکر کی؟

جواب: چونکہ دونوں تقسیموں میں جو اقسام حاصل ہوتی ہیں ان کو بین اور غیر بین کہا جاتا ہے یعنی بین بالمتنی لافض اور بین بالمتنی لام کو لازم کہہ دیا گیا ہے اور غیر بین بالمتنی لافض اور غیر بین بالمتنی لام کو لازم کہہ دیا گیا ہے۔ اس لیے باتن نے اختصار کے پیش نظر ان دونوں تقسیموں کو ایک تقسیم کی صورت میں ذکر کیا۔

﴿شرح﴾ لَوْلَا يَتَذَوُّمٌ بِمَحْضَرِ عَمْدِ الْفَلَكَ لَوْنَهَا دَائِمَةً لِلْفَلَكَ وَإِنْ لَمْ يَنْتَفِعْ بِإِنْفِكَائِهَا بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ

ترجمہ: باتن کا قول: لَوْلَا يَتَذَوُّمٌ بِمَحْضَرِ عَمْدِ الْفَلَكَ کے لیے کیونکہ یہ ہمیشہ فلك کے لیے ہے اگرچہ فلك کی ذات کی طرف نظر کرنے سے حرکت کا جدا ہونا مستبعد نہیں۔

تشریح: محضَر عَمْدِ الْفَلَكَ: سے شارح عرض مفادق دائمی (خسے) ناقابل ردوال بھی کہا جاتا ہے) کی مثال دیتا چاہتے ہیں کہ جیسے حرکت آسمان کے لیے عرض مفادق دائمی ہے یعنی اس کا آسمان سے جدا ہونا محال تو نہیں ہے، جدا تو ہو سکتی ہے لیکن ہوتی نہیں ہے۔

وَإِنْ لَمْ يَنْتَفِعْ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: جب حرکت آسمان کے ساتھ ہمیشہ سے ہے اور دائمی ہے تو پھر اسے لازم ہونا چاہئے؟

جواب: حرکت آسمان کو لازم اس لیے نہیں ہے کہ اگر آسمان کی ذات کی طرف

دیکھا جائے تو حرکت کا اس سے جدا ہونا محال و متعین نہیں ہے کیونکہ وہ مخلوق ہے، حرکت اس سے جدا ہو سکتی ہے۔

تاکید: آسمان کا متحرک ہونا یہ نظریہ کلام کا ہے ہم تو زمین و آسمان کو ساکن مانتے ہیں جیسا کہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تحقیق مبارکہ ہے۔

﴿ضروری بات﴾ علم خدا کلی ہے، اور علم مصطفیٰ ﷺ بھی کلی ہے فرق یہ

ہے کہ علم مصطفیٰ ﷺ کلی تنہا ہے، اور علم خدا کلی غیر تنہا ہے، اور ہر علم خدا ذات خدا کے لیے دائمی ہے، اور علم مصطفیٰ ذات مصطفیٰ ﷺ کے لیے دائمی ہے، فرق یہ ہے کہ علم مصطفیٰ ﷺ کلی عرض ہو کر عرض مفارق دائمی ہے، یعنی جس کا ذات مصطفیٰ ﷺ سے جدا ہونا تو ممکن ہے لیکن ہونا نہیں ہے، جبکہ علم خدا کلی عرض ہو کر عرض لازم ہے، یعنی جس کا ذات خدا سے جدا ہونا ہی متعین و محال ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ يَسْرِعُهُ وَ صُفْرَةُ الْوَجَلِ

ترجمہ: ماتن کا قول: يَسْرِعُهُ جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی۔

تفہیم: وَ صُفْرَةُ الْوَجَلِ الخ: سے شارح مرض مفارق قابل زوال کی قسم اول

(سریج الزوال) کی مثال دینا چاہتے ہیں۔ جیسے شرمندگی کی سرخی یہ اپنے معروض سے جلدی جدا ہوتی ہے۔ اسی طرح خوف کی زردی بھی اپنے معروض سے جلدی جدا ہوتی ہے۔ ان مرض شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی اپنے معروض کے لیے قابل زوال عرض مفارق کی قسم اول (سریج الزوال) ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اَوْ تَكُونُ بِحَاثِلِ الشَّيْبِ

ترجمہ: ماتن کا قول اَوْ تَكُونُ جیسے جوانی۔

تفہیم: بِحَاثِلِ الشَّيْبِ سے شارح مرض مفارق قابل زوال کی قسم ثانی (بطبی و

الزوال) کی مثال دینا چاہتے ہیں۔ جیسے جوانی یہ اپنے معروض سے دیر بعد جدا ہوتی ہے۔ لہذا جوانی اپنے معروض کے لیے قابل زوال مرض مفارق کی قسم ثانی (بطبی و الزوال) ہے۔

نقل ﴿حقن﴾ مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ يُسَمَّى كُلِّيًّا مُنْطَوِيًّا وَمَعْرُوضًا طَبْعِيًّا
وَالْمُتَجَمُّعُ عَقْلِيًّا

ترجمہ: کلی کے مفہوم کا نام کلی منطقی رکھا جاتا ہے اور اس کے معروض کا نام
کلی طبعی رکھا جاتا ہے اور (عارضہ و معروض) مجموعہ کو کلی عقلی کہا جاتا ہے۔

تشریح: مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ الٰہی: سے ماتن کلی کی ایک اور تقسیم فرما رہے ہیں، کہ مطلق
کلی کی تین قسمیں ہیں:

(1) منطقی (2) طبعی (3) عقلی۔ پھر ہر ایک قسم کی تعریف کو ذکر کر دیا ہے۔

تعریضات: مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے اور مفہوم کلی کے
مصدق کو کلی طبعی کہا جاتا ہے اور مفہوم کلی اور مفہوم کلی کے صدق کے
مجموعہ کو کلی عقلی کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ لَوْنُهُ مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ ۞ اَنَّى مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْكُلِّيِّ

بِمَعْنَى الْمَفْهُومِ الَّذِي لَا يَتَّعِقُ لَوْنٌ يَصِلُهُ عَلَى عَيْنِي مَن يُسَمَّى

كُلِّيًّا مُنْطَوِيًّا لَوْنُ الْمُنْطَوِيِّ يَفْصِلُ بَيْنَ الْكُلِّيِّ هَذَا لِمَعْنَى

ترجمہ: ماتن کا قول مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ: یعنی وہ چیز جس پر لفظ کلی کا اطلاق کیا

جاتا ہے یعنی وہ مفہوم کہ جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کر لینا مستحکم نہ ہو

اس کا نام کلی منطقی رکھا جاتا ہے کیونکہ ہر منطقی کلی سے اسی معنی کا قصد کرتا

ہے۔

تشریح: اَنَّى مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ الٰہی: سے فرض شارح ماتن کی بیان کردہ کلی منطقی کی

تعریف (مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ) کی تفسیر کرتا ہے۔ کہ مفہوم کلی کا مطلب یہ ہے کہ وہ مفہوم

جس پر لفظ کلی کا اطلاق کیا جائے۔

بِمَعْنَى الْمَفْهُومِ الَّذِي لَا يَتَّعِقُ لَوْنٌ يَصِلُهُ عَلَى عَيْنِي مَن يُسَمَّى

تفسیر کر رہے ہیں، اس لیے کہ مذکورہ تفسیر کلی طبعی کو شامل تھی۔ کیونکہ انسان و حیوان وغیرہ

جو کہ کلی طبعی ہیں ان پر بھی لفظ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ لہذا شارح نے الْمَفْهُومِ الَّذِي

الح: سے دوبارہ تفسیر کر کے بتایا کہ مفہوم کلی سے مراد وہ مفہوم ہے کہ جس کے صدق کو
کثیرین پر فرض کرنا مستحب نہ ہو۔

قَوْلُ الْمَنْطِقِيِّ الْح: سے فرض شارح کلی منطقی کی وجہ تسمیہ کو بیان کرتا ہے، کہ کلی
منطقی کو کلی منطقی اس لیے کہتے ہیں کہ جب بھی منطقی لوگ کلی کا استعمال کرتے ہیں تو کلی
سے ان کی مراد کلی کا مفہوم (جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کرنا مستحب نہ ہو) ہوتا ہے،
اس لیے مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ مَعْرُوضَةٌ لِأَيِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ مَقْهُوْمُ الْكُلِّيِّ
كَأَنَّ النَّاسَ وَالْأَحْيَاءَ يُسَمَّى كُلُّهَا كَلِمَةً لِوُجُودِهِ فِي الطَّبَائِعِ تَأْنِي
فِي الْخَارِجِ عَلَى مَا سَجِيءٌ

ترجمہ: مان کہ قول مَعْرُوضَةٌ یعنی جس پر مفہوم کلی صادق آئے جیسے انسان
اور حیوان اس کا نام کلی طبعی رکھا جاتا ہے، کلی کے طبیعتوں یعنی خارج میں
پائے جانے کی وجہ سے اس طرح پر جو منقریب آئے گا۔

تشریح: اِنِّیْ مَا يَصْدُقُ الْح سے فرض شارح مان کی بیان کردہ کلی طبعی کی
تعریف (مَعْرُوضَةٌ) کی تفسیر و وضاحت کرتا ہے۔ کہ مان کے قول (مَعْرُوضَةٌ) کا
مطلب کیا ہے؟ شارح کہتے ہیں کہ مَعْرُوضَةٌ کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلی جس پر مفہوم کلی
صادق آئے۔ یعنی مفہوم کلی کے صدق کو کلی طبعی کہا جاتا ہے۔ جیسے انسان و حیوان۔
لِوُجُودِهِ فِي الطَّبَائِعِ: سے فرض شارح کلی طبعی کی وجہ تسمیہ کو ذکر کرتا ہے و شارح کہتے
ہیں کلی طبعی کو کلی طبعی اس لیے کہتے ہیں کہ طبعی کا معنی خارج ہے تو چونکہ مفہوم کلی کا صدق
یعنی کلی طبعی بھی خارج میں پائی جاتی ہے، اس لیے اسے کلی طبعی کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْمَعْمُومُ الْمُرْتَجَبُ مِنْ هَذَا الْقَارِضِ
وَالْمَعْرُوضِ أَنَّ النَّاسَ الْكُلِّيَّ يُسَمَّى كُلُّهَا كَلِمَةً إِذْ لَا وَجُودَ لَهُ
إِلَّا فِي الْعَقْلِ

ترجمہ: مان کہ قول یعنی اس جارح اور معروض سے مرکب جیسے انسان کلی

عُ الْغَارِضِ وَالْمَعْرُوضِ كَمَا لَا نَسَانَ التَّوَعُّعَ تَوَعُّعًا غَفِيلًا وَعَلَى هَذَا
فَقِيَاسُ التَّوَعُّعِ

ترجمہ: ماتن کا قول: وَتَحْمِلُ الْأَنْوَاعُ الْخَسَنَةَ: یعنی جس طرح کلی منطقی،
طبعی اور عقلی ہوتی ہے اسی طرح پانچ انواع ہیں یعنی جنس، نوع، فصل،
خاصہ، عرض عام ان میں سے ہر ایک میں یہ تینوں اعتبار جاری ہوتے ہیں
مثلاً نوع کے مفہوم یعنی وہ کلی جو ایسے کثیرین پر ماحو کے جواب میں بولی
جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں، کا نام نوع منطقی رکھا جائے گا اور اس کے
معروض جیسے انسان اور فرس، کا نام نوع طبعی رکھا جائے گا اور عارض اور
معروض کے مجموعہ جیسے انسان و فرس کا نام نوع عقلی رکھا جائے گا۔ باقیوں
کو اسی مثال پر قیاس کر لیں۔

تشریح: نَحْمِلُ كَمَا أَنَّ الْكَلِمَةَ: سے فرض شارح، ماتن کے قول: وَتَحْمِلُ میں سے
حرف کا مثلاً الیہ بیان کرتا ہے کہ اس کا مثلاً الیہ کلی ہے۔ اور نیز اس سے یہ بھی بتا دیا کہ
یہاں مشبہ بہ کلی ہے (کیونکہ کاف حرف تکیہ ہمیشہ مشبہ بہ پر ہی داخل ہوتا ہے) اور
انواع قسمہ مشبہ ہیں۔

الْكَلِمَةُ تَحْمِلُ مَنَظُومَاتٍ الْخ: سے فرض شارح کلی (جو مشبہ بہ ہے) کے درمیان اور
انواع قسمہ (جو کہ مشبہ ہیں) کے درمیان ایک ہر ایک فرق بیان کر رہے ہیں۔ شارح
کہتے ہیں کلی جو مشبہ بہ ہے اسے بحیثیت کلی ہونے کے منطقی و طبعی اور عقلی کہا جائے گا مثلاً
انسان کو کلی منطقی بھی کہیں گے، کلی طبعی بھی کہیں گے اور کلی عقلی بھی کہیں گے۔ جبکہ اسی
انسان کو بحیثیت نوع ہونے کے نوع طبعی کہیں گے تو نوع منطقی اور نوع عقلی نہیں کہیں
گے۔ واپس حد القیاس۔

نَحْمِلُ الْجَنَسَ وَالْفَصْلَ الْخ: سے فرض شارح ماتن کے بیان کردہ لفظ الْأَنْوَاعِ
الْخَسَنَةِ کا معنی مراد ہی بیان کرتا ہے کہ انواع قسمہ سے مراد نوع، جنس، فصل، خاصہ اور
مرض عام ہیں۔

الاختصاص بنوعی نحوہا فی الخلق سے شارح مان کے بیان کردہ اجمالی قول (و نحوذا الانواع الخمسة) کی تفصیل کر رہے ہیں کہ جس طرح کلی منطقی، طبعی اور عقلی ہوتی ہے اسی طرح انواع خمسہ بھی منطقی، طبعی اور عقلی ہوتی ہیں کیونکہ انواع خمسہ میں سے ہر ایک کا مفہوم بھی ہے، مصداق بھی ہے اور مفہوم و مصداق کا مجموعہ بھی ہے لہذا مفہوم جنس کو جنس منطقی اور مفہوم کے مصداق کو جنس طبعی اور مفہوم و مصداق کے مجموعے کو جنس عقلی کہیں گے۔ باقی انواع کو اسی پر قیاس کر لیں۔

﴿شرح﴾ بَلِ الْإِنشَاءَاتِ الْفَلَوَاتِ تَجْرُونَ فِي الْخَزَائِفِ أَيْضًا فَإِنَّا إِذَا قُلْنَا إِنَّ خَزْنًا أَعْيَىٰ مَا يَفْتَحُ قَرْحًا جَذَلَهُ خَلِيٌّ تَحْيِيْرًا يَسْتَسِيْ جَزِيًّا مَسْطَرًّا وَمَقْرًا وَهَلْ أَعْيَىٰ زَيْدًا يَسْتَسِيْ جَزِيًّا عَلِيًّا وَالْمَجْمُوعُ أَعْيَىٰ زَيْدًا الْخَزْنِي يَسْتَسِيْ جَزِيًّا عَقْلِيًّا

ترجمہ: بلکہ یہ اختبارات ثلاثہ جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں کیونکہ جب ہم زید جزئی کہیں تو جزئی کے مفہوم یعنی وہ مفہوم کہ جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کرنا مستصح ہو، کا نام جزئی منطقی رکھا جاتا ہے۔ اور اس کے مصداق یعنی زید کا نام جزئی طبعی رکھا جاتا ہے اور ان دونوں کے مجموعہ یعنی زید الجزئی کا نام جزئی عقلی رکھا جاتا ہے۔

تشریح: بَلِ الْإِنشَاءَاتِ الْفَلَوَاتِ الخ: سے فرض شارح یہ قائم ہے کہ مان نے تو یہ اختبارات ثلاثہ کلی اور انواع کلی میں جاری کیئے ہیں جبکہ یہ اختبارات ثلاثہ جزئیات میں بھی جاری ہوتے ہیں کیونکہ جزئی کا مفہوم (جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کرنا مستصح ہو) بھی ہوتا ہے، لہذا اسے جزئی منطقی کہیں گے، اور اس مفہوم کا مصداق بھی ہوتا ہے، لہذا اسے جزئی طبعی کہیں گے، اور مفہوم و مصداق کا مجموعہ بھی ہوتا ہے لہذا اسے جزئی عقلی کہیں گے۔

فائدہ: یہاں لفظ کلی ترقی کے لیے ہے۔

﴿مثنی﴾ وَالْخَلْقُ أَنْ وَجُودَ الظُّلُمِ يَمْتَعِي وَجُودَ أَشْخَاصِهِ

ترجمہ: اور حق یہ ہے کہ وجود طبعی اپنے اشکال کے وجود کے معنی میں ہے۔
تشریح: وَالْحَقُّ اَنْ السَّخ: سے غرض باتن اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ
 مسئلہ اختلافی ہے، کیونکہ یہ انداز (حق یہ ہے کہ اس وقت اپنایا جاتا ہے کہ جب کسی
 اختلافی مسئلہ میں جانبہ راجح کو ذکر کرنا ہو۔

بِمَعْنَى وُجُودِ اَشْخَاصِهِ: سے غرض باتن یہ بتانا ہے کہ کلی طبعی غولہ جنس طبعی ہو یا
 نوع طبعی، فصل طبعی ہو یا عرض عام طبعی اور اسی طرح خاصہ طبعی الغرض کوئی بھی کلی طبعی اس
 کا خارج میں سرے سے وجود ہی نہیں، خارج میں اس کے المراد پائے جاتے ہیں، اور
 کلی طبعی ذہن میں پائی جاتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْحَقُّ اَنْ وُجُودَ الطَّبْعِيِّ بِمَعْنَى وُجُودِ
 اَشْخَاصِهِ لَا يَسْتَبْهِنُ اَنْ يُشَكَّ فِي اَنَّ الْكُلِّيَّ الْمُنْتَظَفَ غَيْرُ
 مُوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ لِاَنَّ الْكُلِّيَّةَ اِتِّمَاعَتْغَرِضُ الْمُنْتَظَفَاتِ فِي الْعَقْلِ
 وَلِذَا كَانَتْ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ النَّبَوِيَّةِ وَتَحَدَّاهُ اَنَّ الْعَقْلِيَّ غَيْرُ
 مُوْجُودٍ لِهَذَا لِاَنَّ اِتِّمَاعَ الْخَزَاءِ يُسْتَلْزَمُ اِتِّمَاعُ الْكُلِّيِّ

ترجمہ: باتن کا قول وَالْحَقُّ اَنْ وُجُودَ الطَّبْعِيِّ بِمَعْنَى وُجُودِ
 اَشْخَاصِهِ: اس بات میں شک کرنا مناسب نہیں کہ کلی منطقی کا خارج
 میں وجود نہیں، کیونکہ کلی ہونا مقبولات کو عقل میں عارض ہوتا ہے اسی لیے
 یہ کلی ہونا مقبولات عامیہ میں سے ہے۔ اور اسی طرح شک کرنا مناسب
 نہیں ہے کہ کلی عقلی کا خارج میں وجود نہیں کیونکہ جزء کا منطقی ہونا کل کے
 منطقی ہونے کو لازم کرتا ہے۔

تشریح: لَا يَسْتَبْهِنُ اَنْ يُشَكَّ: سے غرض شارح باتن پر وارد ہونے والے ایک
 اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: باتن نے قائل میں کلی کی تحین اقسام ذکر کی ہیں، ان میں سے صرف کلی
 طبعی کے حلقہ بتایا ہے کہ وہ خارج میں نہیں پائی جاتی جبکہ باقی دو قسموں کے حلقہ نہیں

جان کیا کہ ان کا وجود خارج میں ہے یا نہیں؟ ایسا کیوں؟

جواب: کلی منطقی کا خارج میں نہ پایا جاتا بدیہی تھا اس طرح کہ کلی منطقی مفہوم کلی کو کہتے ہیں اور مفہوم کو کلیت عقل میں ہی عارض ہوتی ہے خارج میں نہیں ہوتی، اسی وجہ سے کلی منطقی کو مقولات ثانیہ کہا جاتا ہے۔ لہذا کلی منطقی خارج میں نہ پائی گئی۔ اور اسی طرح کلی عقلی کا خارج میں نہ پایا جاتا بھی واضح تھا کیونکہ کلی عقلی، کلی منطقی اور کلی طبعی کے مجموعے کو کہتے ہیں، تو جب جزم (کلی منطقی) خارج میں نہیں پائی جاتی تو کل کیسے پایا جائیگا؟ لہذا کلی طبعی خارج میں نہ پائی گئی۔

«شرح» وَأَنَّ السَّوَاعَ هِيَ أَنَّ الطَّبِيعِيَّ تَحْتَ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ
إِنْسَانٌ أَلَيْسَ يَتَغَرَّضُ الذَّكِّيَّةَ فِي الْعَقْلِي هَلْ هُوَ مُوجُودٌ فِي الْخَارِجِ
هِيَ جِسْمِي الْفَرَادِهِ أَمْ لَا بَلْ لَيْسَ الْمَوْجُودُ فِيهِ إِلَّا الْفَرَادَةُ الْأَوَّلُ
مَذْهَبُ بَعْضِهِمْ وَآلِ الْفَرَائِدِ وَالثَّانِي مَذْهَبُ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ
وَمِنْهُمْ الْمُصَنِّفُ وَلَقَدْ قَالَ الْحَقُّ هُوَ الثَّانِي

ترجمہ: اور جھگڑا فقط اس بات میں ہے کہ طبعی جیسے انسان جسے عقل میں کلی ہونا عارض ہوتا ہے انسان ہونے کی حیثیت سے، کیا وہ خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ بلکہ خارج میں فقط افراد موجود ہیں پہلا مذہب جمہور کا ہے اور دوسرا مذہب بعض متأخرین کا ہے اور مصنف انہی (متأخرین) میں سے ہیں۔ اس لیے انہوں نے کہا کہ حق وہ دوسرا مذہب ہے۔

تشریح: وَأَنَّ السَّوَاعَ: سے فرض خارج اس امر کی طرف کی اشارہ کرنا ہے کہ کلی منطقی اور کلی طبعی کے خارج میں نہ پائے جانے پر اتفاق ہے، اور ساتھ ساتھ اس اختلاف کو جان کرنا ہے جس کی طرف مآئن لے و السَّوَاعَ أَنَّ السَّوَاعَ سے اشارہ کیا ہے۔ خارج کہتے ہیں کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ جمہور متاخرہ کے نزدیک کلی طبعی خارج میں اپنے افراد

کے ضمن میں پائی جاتی ہے، کیونکہ اگر خارج میں نہ پائی گئی تو عقل میں اس کا تصور کیسے ہوگا؟ جبکہ بعض متاخرین مناہد کے نزدیک کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی۔

فی ضمن نظر ایہ سے اشارہ اس امر کی طرف کرو یا کہ اختلاف کلی طبعی کے خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائے جانے پر ہے، ورنہ اس امر میں اتفاق ہے کہ کلی طبعی اپنے افراد سے قطع نظر ہو کر خارج میں نہیں پائی جاتی۔

وَالْأَوَّلُ مُلْغَبٌ عَنْهُ وَذَلِكَ: سے شارح کہتے ہیں کہ کلی طبعی کے مذکورہ اختلاف (کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟) میں پہلا خدوفا (کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے) جمہور مناہد کا ہے، اور دوسرا مذہب ((کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی نہیں جاتی ہے) بعض متاخرین مناہد کا ہے۔

وَمِنْهُمْ الْمُضْطَرَفُّ: سے شارح نے بتایا کہ ماتن متاخرین مناہد میں سے ہیں یعنی ماتن کے نزدیک بھی بعض متاخرین مناہد کی طرح کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی۔

وَلَمَّا قَالُوا لَمْ يَكُنْ فِيهِ: سے شارح نے اپنی مذکورہ گفتگو (ماتن کے نزدیک بھی کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی) پر دلیل دینا ہے کہ ماتن کے اسی نظریہ کے ہونے کی وجہ سے ماتن نے کہا کہ حق بات نظریہ جاتی ہے۔

﴿شرح﴾ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ وَجِدَ الْكُلِّيُّ فِي الْخَارِجِ فِي ضَمْنِ الْفَرَادَةِ لَرِمَ بِإِصْطَافِ النَّسْبِ الْوَاحِدِ بِالصِّفَاتِ الْمُتَضَادَّةِ كَالْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَجَوْذِ النَّسْبِ الْوَاحِدِ فِي الْأَمَكِيَّةِ الْمُتَعَدِّدَةِ

ترجمہ: اور یہ (حق ہوتا) اس لیے ہے کہ اگر کلی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جائے تو ایک شے کا صفات متضادہ کے ساتھ مصنف ہونا لازم آئے گا جیسے کلی ہونا اور جزئی ہونا اور ایک شے کا متعدد مکانات میں پایا

12/20/84

تشریح: وَذَٰلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ وُجِدَ مُخْرَجٌ مِّنْ غَرْضٍ مُّشَارِعٌ لَّفُتِيَ بِمَنْعِهِ مَآءٌ (حق یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی) پر دلائل دینا ہے۔

لَوْ بِفَضْلِ الْغَنِيِّ: الخ: سے پہلی دلیل کہ اگر یہ حلیم کیا جائے کہ کئی طبی خارج
میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے تو پھر ایک شے کا صفات متضادہ کے ساتھ
متصف ہونا لازم آئے گا مثلاً زید اپنے شخص ذاتی کے ساتھ جزئی ہے، اور انسان ہونے
کی وجہ سے کلی ہے، لہذا زید جزئی بھی ہوا اور کلی بھی ہوا حالانکہ ایک شے کا صفات
متضادہ کے ساتھ متصف ہونا باطل ہے لہذا کلی طبی کا خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں
پایا جانا بھی باطل ہوا۔

وَلْيُؤَدِّ الْعَسَاءَ لِمَا بَاعَوا مِنْهُنَّ: سے دوسری دلیل کہ اگر کئی طبیبی کو خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں مانا جائے تو پھر ایک شے کا متعدد مقامات میں پایا جانا لازم آئے گا مثلاً زید (جو کہ چرائی ہے) لاخود میں ہے اور مابیت انسانی (جو کہ کئی طبیبی ہے) بھی زید کے ضمن میں لاخود میں پائی گئی اسی طرح عموماً اسلام آباد میں ہے تو اس کے تحت مابیت انسانی اسلام آباد میں پائی گئی، خلیفہ شیخوپورہ میں ہے تو مابیت انسانی شیخوپورہ میں بھی پائی گئی الغرض مابیت انسانی جو کہ کئی طبیبی ہے متعدد مقامات پر پائی گئی حالانکہ شے واحد کا متعدد مقامات پر پایا جانا باطل ہے لہذا کئی طبیبی کا خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پایا جانا باطل ہوا۔

(شرح) وَجِسْتِيْلَ قَمْعَتِي وَجُوْدَا لَطِيْفِي هُوَ اَنَّ الْفَرَادَةَ مَوْجُوْدَةٌ وَ

لِيَهْدِيَ اللَّهُ إِلَى سَبِيلِ الْحَقِّ وَتَحْقِيقِ الْحَقِّ فِي تَحَوُّلِ السُّبُلِ فَالْطَّرِيقُ

ترجمہ: پس اس وقت کلی طبی کے (خارج میں) پائے جانے کا معنی یہ ہے

کہ کلی طبی کے افراد (خارج ہیں) پائے جاتے ہیں۔ اور اس دلیل میں۔

سوچ لے اور حق کی تحقیق تجزیہ کے حواشی میں ہے پس اس میں دیکھ لے۔

تشریح: وَجْهٌ لِّیَدِیْهِ مَعْنٰی وَجُوْدُ الْعَمَلِ: سے غرض شائع ایک سوال مقدّم کا

جواب دیتا ہے۔

سوال: جب کلی طبعی خارج میں نہیں پائی جاتی تو پھر اسے طبعی یعنی خارجی کیوں کہا جاتا ہے؟

﴿جواب﴾ چونکہ کلی طبعی کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں پس اسلئے اسے طبعی (خارجی) کہا جاتا ہے۔

بہ تامل الخ: سے فرض شارح دلیل باتن پر اعتراض کرتا ہے کہ شے واحد کا ایک ہی وقت میں صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا یا متعدد مقامات میں پایا جانا اس وقت باطل ہوتا ہے جب شے واحد جزئی حقیقی ہوا اگر کلی ہو تو پھر باطل نہیں ہوتا۔ جبکہ یہاں پر جس شے کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا یا متعدد مقامات میں پایا جانا لازم آرہا ہے، وہ کلی ہے لہذا کلی طبعی کا خارج میں پایا جانا باطل نہ ہوا۔

☆.....☆.....☆

فصل:

معرّف کی بحث

(متن) مُعْرِفُ الشَّيْءِ مَا يَقْنُلُ عَلَيْهِ لَا مَقَادِيرَ قَنَصُهُ
ترجمہ: شی کا معرف وہ چیز جو شی پر بولی جائے تاکہ شی کے تصور کا قاعدہ

دے
تشریح: منطقی کا مقصود دو چیزیں ہوتی ہیں: (۱) معرف (۲) حجت۔ معرف چونکہ کلیوں سے مرکب ہوتا ہے، اس لیے مناظر پہلے کلیوں کی بحث کرتے ہیں۔
مُعْرِفُ الشَّيْءِ: سے مانن اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں شی کا کوئی نہ کوئی معرف (تعریف) ضرور ہوتا ہے۔ جو شی پر بولا جاتا ہے، تاکہ شی کے تصور کا قاعدہ دے۔

مَا يَقْنُلُ عَلَيْهِ: سے مانن یہ کہنا چاہتے ہیں کہ معرف کے لیے ضروری یہ ہے کہ وہ شے پر محمول ہو، اگر شے پر محمول نہ ہو سکے تو اس کو معرف نہیں کہیں گے۔ مثلاً انسان میں انسان معرف درست ہے کیونکہ انسان کا اطلاق زیادہ پر درست ہے، لیکن انسانہ میں ماہ معرف درست نہیں کیونکہ پانی کا اطلاق زیادہ پر درست نہیں۔

لَا مَقَادِيرَ قَنَصُهُ: سے مانن یہ کہنا چاہتے ہیں کہ معرف کے لیے ضروری یہ ہے کہ وہ شے کے تصور کا قاعدہ بھی دے اگر شی کے تصور کا قاعدہ نہ دے تو پھر اسے معرف نہیں کہیں گے خواہ شی پر محمول ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً انسانہ غیر میں جو ہر انسان پر محمول تو ہو رہا ہے لیکن یہ زیادہ کے تصور کا قاعدہ نہیں دیتا، لہذا اسے معرف نہیں کہیں گے۔

(شرح) قَوْلُهُ مُعْرِفُ الشَّيْءِ مَا يَقْنُلُ عَلَيْهِ الْقَرَارُ عَنْ بَيَانَ مَا يَقْنُلُ عَلَيْهِ

بِسْمِ الْمُعَرِّفِ شَوْعَ فِي الْبَحْثِ عَنْهُ وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ الْمَقْصُودَ
بِالذَّاتِ فِي هَذَا الْقَوْلِ هُوَ الْبَحْثُ عَنْهُ وَعَنِ الْخُجَّةِ

ترجمہ: ماتن کا قول 'مُعَرِّفِ الشَّيْءِ' اس چیز کے بیان سے فارغ
ہونے کے بعد کہ جس سے معرف مرکب ہوتا ہے ماتن معرف کے حلق
بحث کرنے میں شروع ہو رہے ہیں، اور آپ نے جان لیا ہے کہ اس لن
میں مقصود بالذات معرف اور بحث کے حلق ہی بحث کرتا ہے۔

تشریح: بهذا الفراغ عن بيان المع: سے غرض شارح ماقبل کے ساتھ ربط بیان کرنا
ہے، کہ ماتن نے یہاں پر معرف کی بحث کیوں شروع فرمائی ہے؟ شارح کہتے ہیں کہ
معرف چونکہ کلیات سے مرکب ہوتا ہے، اور ماقبل میں کلیات کا بیان ہو چکا اس لیے
اب ماتن معرف کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔

وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ الْمَع: سے غرض شارح معرف اور کلیات کی بحث میں فرق بیان
کرتا ہے۔ شارح کہتے ہیں معرف متعلقہ کا مقصود بالذات ہے جبکہ کلیات بالذات
مقصود نہیں بلکہ معرف کی وجہ سے مقصود ہیں۔

﴿شرح﴾ وَ عَرَفْلَهُ بِأَنَّهُ مَا يُحْتَمَلُ عَلَى الشَّيْءِ عَرَابِي الْمُعَرِّفِ يُلْهِدُ
تَقْصُودُ هَذَا الشَّيْءِ وَإِنَّا بِكُنْهِهِ أَوْ بَوَجْهِهِ يَمْتَنَزِعُ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ
ترجمہ: اور ماتن نے معرف کی تعریف ہاں طور پر فرمائی کہ جو چیز شی یعنی
معرف پر محمول ہوتا کہ وہ اس شی کے تصور کا فائدہ دے یا تصور کہنہ کا یا
تصور بالوجہ کا جو شی کو جمیع ماحول سے منقطع کرے۔

تشریح: وَ عَرَفْلَهُ بِأَنَّهُ مَا عَالِج: سے غرض شارح ماتن کی بیان کردہ تعریف معرف
کی وضاحت کرتا ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہے۔

مَا يُحْتَمَلُ: سے شارح نے قول ماتن 'مَا يُحْتَمَلُ' کا معنی بیان کیا ہے کہ قول ماتن
'مَا يُحْتَمَلُ' کا معنی 'مَا يُحْتَمَلُ' ہے، کیونکہ قول کے صلہ میں غلی مذکور ہے اور جہاں قول کے
صلہ میں غلی کو ذکر کیا جائے تو وہاں قول ہی محمول ہوا کرتا ہے۔

غلی الشیء سے شارح نے قول ماتن غلیہ کی ضمیر مجرور کا مرجع بیان کر دیا کہ وہ ضمیر مجرور کا مرجع شیء ہے۔

ابی العتراف: سے شارح نے بتایا کہ متن میں مذکور لفظ الشیء سے مراد مضاف ہے۔

بشا بکنہہ فو یو خو الخ: سے غرض شارح قول ماتن لا فائذہ تصورہ کی وضاحت کرنا ہے، اس طرح کہ ماتن نے فرمایا لا فائذہ تصورہ یعنی مضاف مضاف کے تصور کا فائدہ دے، شارح کہتے ہیں کہ وہ تصور کہ جس کا مضاف مضاف کو فائدہ دیتا ہے، وہ دو قسم پر ہے۔ (۱) تصور کہہ (۲) تصور بالوجہ۔

اگر مضاف مضاف کی مکمل ذاتیات پر اطلاق کرے تو اسے تصور بالکھ کہتے ہیں۔ جیسے الإنسان حیوان فاعلی، اور اگر مضاف مضاف کو جمیع اظہار سے ممتاز کرے تو اسے تصور بالوجہ کہتے ہیں۔ جیسے الإنسان ضابطہ۔

سوال: شارح نے کہا بشا بکنہہ فو یو خو یعنی وہ تصور کہ جس کا مضاف مضاف کو فائدہ دیتا ہے وہ یا تو تصور بالکھ ہوگا یا تصور بالوجہ ہوگا ان دونوں تصورین کو مقابلہ ذکر کیا، حالانکہ تصور بالکھ خاص ہے اور تصور بالوجہ عام اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں خاص پایا جاتا ہے وہاں عام بھی پایا جاتا ہے، لہذا جہاں تصور بالکھ پایا جائے گا وہاں تصور بالوجہ بھی پایا جائے گا جس مقابلہ ذکر کرنا درست نہ ہوگا؟

جواب: شارح کا قول بشا بکنہہ فو یو خو یہ قضیہ ماحذ الخلو ہے یعنی یہ دونوں تصور ایک وقت میں پائے تو جاسکتے ہیں، لیکن یہ دونوں تصور اکٹھے مرتفع نہیں ہو سکتے مثلاً انسان کی تعریف حیوان مطلق سے کی جائے تو یہ تعریف اطلاق علی الذاتیات بھی ہوگی، اور انسان کو اظہار پر ممتاز بھی کرگی۔ اور اگر انسان کی تعریف ضابطہ سے کی جائے تو یہ انسان کو اظہار (فرس، شہر، حجر وغیرہ) سے ممتاز تو کرتی ہے، لیکن اطلاق علی الذاتیات نہیں کرتی۔

(متن) وَتَفْصُلُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوً لَهُ وَأَنْ يَكُونَ قَلْبًا يَصِغُّ بِالْأَفْعَمِ

وَالْأَخَصِ وَالْمَسَاوِي مَعْرِفَةً وَجَهًا لَّهُ وَالْأَخْفَى

ترجمہ: اور شرط قرار دیا گیا ہے کہ معزف، معزف کے مساوی ہو اور زیادہ واضح ہو، پس صحیح نہیں ہوگا اہم اور انھیں کے ساتھ تعریف کرنا اور نہ ہی اس سے تعریف کرنا جو معرفت و جہالت میں معزف کے مساوی ہو اور نہ ہی اس سے جو معزف سے زیادہ پوشیدہ ہو۔

تشریح: وَالْمَسَاوِي اَنْ الخ: سے غرض باتن شرط کے صحیح ہونے کے لیے دو شرطیں بیان کرتی ہیں۔

(1) معزف معزف کے مساوی ہو یعنی معزف اور معزف کے درمیان نسبت تساوی ہو۔

(2) معزف معزف سے زیادہ واضح اور صریح ہو۔

فَلَا يَصِحُّ الخ: سے غرض باتن شرط اول کا قائلہ بیان کرنا ہے کہ جب یہ شرط لگا دی گئی کہ معزف، معزف کے مساوی ہو تو پھر معزف کی نسبت معزف کا عام ہونا یا معزف کا خاص ہونا صحیح نہیں ہوگا۔

وَالْمَسَاوِي مَعْرِفَةً الخ: سے غرض باتن شرط ثانی کا قائلہ بیان کرنا ہے کہ جب یہ شرط لگا دی گئی کہ معزف زیادہ واضح ہو تو پھر معزف کی نسبت علم میں کم یا علم میں برابر معزف صحیح نہیں ہوگا۔

﴿شرح﴾ وَلِهَذَا لَمْ يَجْزِ أَنْ يَكُونَ أَعْمَ مُطْلَقًا لِأَنَّ الْأَعْمَ

لَا يَفِيضُ خَبَرًا بَيْنَهُمَا عَمَّا لِيَخْتَوِي فِي تَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ لِأَنَّ الْخَبَرَ

لَيْسَ مُنْكَ الْإِنْسَانِ لِأَنَّ عِبْرَتَهُ الْإِنْسَانِ هُوَ الْخَبَرُ الْمَطْلُوعُ وَكَهَذَا

لَا يُمَيِّزُ الْإِنْسَانَ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَا ذَلِكَ بَعْضُ الْخَبَرِ هُوَ الْقَرَسُ

وَكَهَذَا الْبَحْلُ فِي الْأَعْمِ مِنْ وَجْهِ

ترجمہ: اور اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ معزف معزف سے عام ہو مطلقاً،

کیونکہ عام ان دونوں میں کسی کا قائلہ نہیں دیتا جیسے حیوان انسان کی

تعریف میں، کیونکہ حیوان انسان کی حقیقت نہیں ہے، اس لئے کہ انسان کی حقیقت حیوانی مطلق ہے اور اسی طرح حیوان انسان کو جمیع ابعاد سے ممتاز نہیں کرتا، اس لئے کہ بعض حیوان فرس ہیں اور یہی حال عام من و وحہ کا ہے۔

تشریح: وَلِهَذَا لَمْ يَجْعَلْ أَنْ يَتَكُونِ أَحَدُهُمَا: سے غرض شارح قول باتن فلا نصیغہ بالآغصم کا ترجمہ کرتا ہے، کہ جب معرف اور معرف کے لیے شرط یہ ہے کہ ان کے درمیان نسبت تساوی ہو پس اسی وجہ سے معرف کا معرف سے عام ہونا جائز نہیں ہوگا۔ اعم مطلقاً سے غرض شارح یہ بیان کرتا ہے کہ قول باتن فلا نصیغہ بالآغصم میں لاغصم سے مطلق الاغصم مراد ہے خواہ اعم مطلق ہو یا اعم من وجہ، لکن الآغصم لا یفید صیغہ: سے غرض شارح نظریہ باتن فلا نصیغہ بالآغصم (اعم مطلق ہو یا اعم من وجہ معرف نہیں بن سکتا) پر دلیل دیتا ہے۔

اعم مطلق کے معنی: وہ ہونے پر دلیل: کہ اگر کسی شے کا معرف اعم مطلق کو بتایا جائے تو وہ معرف نہ تو اس شے (معرف) کے تصور بالکدہ کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ہی معرف کے تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے، مثلاً انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ کی جائے اور یوں کہا جائے کہ الْوَاحِدَاتُ حَيَوَاتٌ اب یہاں حیوان نہ تو انسان کے تصور بالکدہ (مکمل حقیقت کی اطلاع) کا فائدہ دیتا ہے، کیونکہ انسان کا تصور بالکدہ حیوانی مطلق ہے فقط حیوان نہیں۔ اور نہ ہی یہ حیوان انسان کے تصور بالوجہ (انفراد سے ممتاز کرنے) کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ یہ اگرچہ انسان کو درشت، پتھر اور فرشتوں سے ممتاز کرتا ہے لیکن فرس، خنم اور ہنز وغیرہ سے ممتاز نہیں کرتا کیونکہ حیوان ان کو شامل ہے۔

وَلِهَذَا لَمْ يَجْعَلْ فِي صِغَةِ غرض شارح اعم من وجہ کے معرف نہ ہونے پر دلیل دیتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ اعم مطلق کی طرح اعم من وجہ بھی معرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اسے اگر معرف بتایا جائے تو یہ نہ تو معرف کے تصور بالکدہ کا فائدہ دیتا

ہے اور نہ ہی معرف کے تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے مثلاً حیوان کی تعریف انہیں کے ساتھ کی جائے اور یوں کہا جائے کہ الحيوان ايضاً، اب یہاں انہیں نہ تو حیوان کے تصور بالکلمہ کا فائدہ دے رہا ہے، کیونکہ حیوان کی حقیقت انہیں نہیں بلکہ جوہر، جسم نامی، جس اور متحرک بالا راہ ہے، اور اسی طرح انہیں حیوان کو تمام اغیار سے ممتاز نہیں کرتا اس لیے کہ مفید کپڑا اور سفید پتھر بھی تو انہیں ہیں لیکن حیوان نہیں

﴿شرح﴾ وَأَمَّا الْإِنْسَانُ أَغْنَىٰ مَطْلَقًا فَهُوَ إِنْ جَازَ أَنْ يُبَيَّنَّ تَصَوُّرُهُ تَصَوُّرُ الْأَعْمَىٰ بِالْكَلِمَةِ أَوْ يُوجَّهَ بِمُتَّازٍ بِهِ عَمَّا عَدَاهُ كَمَا إِذَا تَصَوَّرْتَ الْإِنْسَانَ بِأَنَّهُ حَيَوَانٌ لَا يَطْبِقُ لَقَدْ تَصَوَّرْتَ الْحَيَوَانَ فِي ضَمْنِ الْإِنْسَانِ بِأَعْيَادِهِ وَجِهَتِهِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرُ وَجُودِهِ فِي الْفَسْلِ وَأَخْفَىٰ فِي نَظَرِهِ وَشَأْنُ الْمُعْرِفِ أَنْ يَتَكُونُ مُعْرِفٌ مِنَ الْمُعْرِفِ لَمْ يَجْزَ أَنْ يَتَكُونُ أَحَدُ بِنْدٍ أَيْضًا

ترجمہ: بہر حال انہیں یعنی مطلق پس اگر چہ جائز ہے کہ اس (انہیں) کا تصور فائدہ دے اہم کے تصور بالکلمہ کا یا ایسے تصور کا کہ جس کی وجہ سے وہ (اہم) اپنے مجمع باعدا سے ممتاز ہو جائے، جس طرح کہ جب تو نے تصور انسان کا تصور کیا کہ وہ حیوان مطلق ہے پس تحقیق تو نے تصور کر لیا حیوان کا انسان کے ضمن میں دونوں وجہوں (تصور بالکلمہ اور تصور بالوجہ) میں سے ایک کے ساتھ لیکن جب انہیں وجود کے اعتبار سے عقل میں قلیل ہے اور عقل کی نگاہ میں زیادہ خفاء والا ہے حالانکہ معرف کی شان یہ ہے کہ وہ معرف سے زیادہ معروف ہو تو یہ بھی جائز نہیں کہ معرف معرف سے انہیں

ہو۔

تشریح: وَأَمَّا الْإِنْسَانُ أَغْنَىٰ مَطْلَقًا: سے غرض شارح باتن کے بیان کردہ قول فَلَا يَنْصَحُ بِالْأَعْمَىٰ وَالْأَعْمَىٰ (اہم اور انہیں کو معرف بتا درست نہیں) میں نے انہیں کے مطلق بتا ہے کہ اسے معرف بتا کیوں درست نہیں۔

أَصْنَىٰ مَطْلَقًا سے شارح کہتے ہیں کہ اخص سے مراد اخص مطلق ہے اخص من وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ اخص من وجہ کا بیان ماقبل میں ام من وجہ کے ساتھ ہو چکا، کیونکہ جو من وجہ عام ہو وہی من وجہ خاص ہوتا ہے، لہذا یہاں وہ مراد ہوگا جس کا ماقبل میں بیان نہیں۔

فائدہ: تصور بالکدہ خاص ہے اور تصور بالوجہ عام ہے، جہاں تصور بالکدہ پایا جایا گا وہاں لازماً تصور بالوجہ بھی پایا جائے گا جیسے الانسان حیوان مطلق، یہاں پر حیوان مطلق انسان کے تصور بالکدہ کا فائدہ دے رہا ہے تو ساتھ ہی تصور بالوجہ (انسان کو اخص ارے ممتاز بھی کر رہا ہے) کا فائدہ بھی دے رہا ہے۔

وَيَا خَلَاَئِكَ مُبِينًا: سے شارح کہتے ہیں کہ اگر اخص مطلق کو معروف بنایا جائے تو یہ اگرچہ معروف کے تصور بالکدہ کا اور تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے لیکن پھر بھی اسے معروف بنانا درست نہیں۔ جیسے حیوان کی تعریف انسان کے ساتھ کی جائے اور یوں کہا جائے کہ الْخَيْوَانُ الْإِنْسَانُ اس طرح کہ آپ انسان کا تصور کریں کہ وہ حیوان مطلق ہے، تو اب آپ کو اخص (انسان) کا تصور بالکدہ حاصل ہو گیا اور اسی اخص (انسان) کے تصور بالکدہ کے ضمن میں ام (حیوان) کا تصور بالکدہ بھی حاصل ہو جائے گا کیونکہ جہاں خاص پایا جاتا ہے وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے۔ لہذا اخص (انسان) نے ام (حیوان) کے تصور بالکدہ کا فائدہ دے دیا اور پھر آپ کو یہ بھی معلوم ہے کہ تصور بالکدہ خاص ہے اور تصور بالوجہ عام ہے لہذا اس ضابطے کے تحت کہ جہاں خاص پایا جاتا ہے وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے، تو جب انسان حیوان کا تصور بالکدہ کا فائدہ دے رہا ہے تو لامحالہ انسان حیوان کا تصور بالوجہ کا فائدہ بھی دے گا۔ اب رہی یہ بات کہ اخص کو معروف بنانا درست کیوں نہیں؟

لَٰكِنَّ لِّشَاخِصٍ اَلْاَصْنَافِ الْعَمِ: سے غرض شارح اسی کا جواب دیتا ہے کہ اخص وجود کے اعتبار سے عقل میں گلیل ہوتا ہے یعنی اخص کے مترادف کم ہوتے ہیں جبکہ ام کے افراد کثیر ہوتے ہیں، اور یہ بات بدیہی ہے جس کے افراد گلیل ہوں اس کا علم بھی گلیل

ہوتا ہے اور جس کے افراد کثیر ہوں اس کا علم بھی کثیر ہوتا ہے، مگر یہ شخص کا علم قلیل ہوا
لہذا شخص معرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ معرف کو معرف سے زیادہ معروف
ہونا چاہئے جبکہ یہاں وہ زیادہ معروف نہیں ہوتا۔

﴿شرح﴾ وَلَقَدْ عَلِمَ مِنْ تَعْرِيفِ الْمُعْرِفِ بِمَا يُحْتَمِلُ عَلَى الشَّيْءِ
أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَبْذُولًا لِلْمُعْرِفِ فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لَهُ
فَلَمْ يَتَّخِذْ أَنْ يَكُونَ أَفْرَقَ مِنَ الْمُعْرِفِ فِي نَظَرِ الْعَقْلِ لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ
مَوْصِلٌ إِلَى تَصَوُّرٍ مَجْهُولٍ هُوَ الْمُعْرِفُ لَا أَخْفَى وَلَا مُسَاوِيًا لَهُ
فِي الْخَفَاءِ وَالظُّهْرِ

ترجمہ: اور تحقیق معرف کی تعریف سے ماہم کہ ممکن ہے کہ شے کے ساتھ معلوم
ہو گیا کہ معرف کا معرف کے مہائن ہونا جائز نہیں ہے، پس متعین ہو گیا یہ
کہ معرف معرف کے مساوی ہوگا، پھر مناسب یہ بات ہے کہ عقل کی نگاہ
میں معرف معرف سے زیادہ معروف ہو، کیونکہ معرف وہ معلوم تصور ہے
جو مجہول تصور یعنی معرف تک پہنچانے والا ہوتا ہے پس معرف ظہور و خفاء
میں (معرف سے) زیادہ مخفی ہو اور نہ ہی اس کے مساوی ہو۔

تشریح: وَلَقَدْ عَلِمَ مِنْ تَعْرِيفِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب
دیتا ہے۔

سوال: ماتن نے معرف کے عام اور خاص ہونے کی نفی کی ہے کہ معرف کا عام
اور خاص ہونا جائز نہیں حالانکہ جس طرح معرف کا عام اور خاص ہونا جائز نہیں اسی طرح
مہائن ہونا بھی جائز نہیں تو پھر ماتن نے معرف کے مہائن ہونے کی نفی کیوں نہیں کی؟
جواب: معرف کے مہائن ہونے کی نفی ماتن کے قول مَسْئَلَةٍ عَلَيْهِ سے ہی ہو
چکی تھی اس طرح کہ ماتن نے کہا کہ معرف کو شے پر محمول ہونا چاہئے جبکہ وہ مہائن شے پر
محمول نہیں ہوتا، اس لیے وہ بارہ نفی کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

فَلَمْ يَتَّخِذْ أَنْ يَكُونَ أَفْرَقَ مِنَ الْمُعْرِفِ فِي نَظَرِ الْعَقْلِ لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ

کی وجہ بیان کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف کے معرف سے اجلیٰ اور زیادہ معروف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معرف ان معلومات و تصویروں کو کہتے ہیں جو مجہول تصور تک (معرف) پہنچانے والی ہوں، لہذا اگر معرف ظہور و خفاء میں معرف سے مساوی ہو یا معرف سے اعلیٰ ہو تو وہ (معرف) مجہول تصور تک کیسے پہنچائے گا؟ پس ضروری ہے کہ معرف معرف سے علم میں اعلیٰ ہو۔

أَعْرِفَ مِنَ الْمُتَعَرِّفِ: سے غرض شارح قول باتن اُخْلٰی کا معنی بیان کرنا ہے اس لیے کہ اُخْلٰی کی معانی میں مشترک ہے، مثلاً پہلی ذات میں دکن کو گھٹ دینا، لکھنا، سر کے اگلے حصے کے بال گر جانا، واضح ہونا، شارح نے اُخْلٰی لال کر بتا دیا کہ اُخْلٰی یہاں بمعنی اَعْرِفَ ہے۔

بِزِ الْمُتَعَرِّفِ: سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے اُخْلٰی بمعنی اَعْرِفَ اس وقت ہوتا ہے جب اس (اُخْلٰی) کے صلہ میں آئے، نیز یہ بھی بتا دیا کہ قول باتن اُخْلٰی اسم تفضیل ہے اور یہاں پر یہ اسم تفضیل ہونے کے ساتھ استعمال ہوا ہے، اور اس (اُخْلٰی) کے ساتھ بِزِ الْمُتَعَرِّفِ مجذوف ہے۔

﴿مَثَل﴾ وَالْمُتَعَرِّفُ بِالْفَضْلِ الْقَرِيبِ حَدٌّ وَبِالْخَاصِّ قَرِيبٌ لَّأَنَّ عَمَّا مَعَ جَنَسِ الْقَرِيبِ لِقَامٌ وَالْأَلْفُ لِقَامٌ وَلَمْ يَتَغَيَّرُوا بِالْعَرَضِ الْقَامِ

ترجمہ: اور فصل قریب کے ساتھ قریب حد ہے اور خاصہ کے ساتھ رسم ہے پس اگر جنس قریب کے ساتھ ہو تو تمام ہے ورنہ پس وہ ناقص ہے اور مناظر عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے۔

تَفْرِيقُ الْمُتَعَرِّفِ بِالْفَضْلِ: سے غرض باتن اقسام معرف کی وجہ صرح کو بیان کرنا ہے، باتن کہتے ہیں معرف دو حال سے خالی نہیں، یا فصل قریب ہو گا یا خاصہ ہو گا اگر فصل قریب ہو تو اسے حد کہیں گے اور اگر خاصہ ہو تو اسے رسم کہیں گے، مگر جدا اور رسم دو حال سے خالی نہیں یا تو جنس قریب پر مشتمل ہوں گے یا جنس اگر جنس قریب پر مشتمل

ہوں تو انہیں حد نام اور رسم نام کہیں گے، اور اگر جنسِ قریب پر مشکل نہ ہوں تو پھر حد نام اور رسم نام کہنا چاہئے۔

«(شرح) قَوْلُهُ بِالْفَضْلِ الْقَرِيبِ: وَالْقَرِيبُ لَا يُدْلَهُ أَنْ يَشْمَلَ عَلَى أَمْرِ يَخْتَصُّ بِالْمُعَرَّفِ وَيُسَاوِيهِ بِنَاءً عَلَى مَا سَقَى مِنْ أَهْوَايِ الْمُسَاوِيَةِ هَذَا الْأَمْرُ أَنْ كَانَ قَرِيبًا كَانَ فَضْلًا قَرِيبًا وَإِنْ كَانَ عَرِيبًا كَانَ عَاصَةً لَا مُحَالَاتٍ لِقَوْلِي الْأَوَّلِ يُسَمَّى الْمُعَرَّفُ عَدُوًّا عَلَى النَّاسِ رَسْمًا ثُمَّ كُلُّ قَرِيبٍ إِنْ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيبِ يُسَمَّى عَدُوًّا تَامِلًا وَرَسْمًا تَامًا وَإِنْ لَمْ يَشْمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيبِ سَوَاءً اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْبَعِيدِ أَوْ كَانَ هُنَاكَ فَضْلٌ قَرِيبٌ وَخَدَعٌ أَوْ عَاصَةً وَخَدَعًا يُسَمَّى عَدُوًّا لِقِصَا وَرَسْمًا لِقِصَا هَذَا مَحْصُلُ كَلَامِهِمْ وَفِيهِ أَلْحَاثٌ لَا يَسْفُهَا الْمَقَامُ

ترجمہ: ماتن کا قول: بِالْفَضْلِ الْقَرِيبِ تعریف کے لیے ایسے امر پر مشتمل ہونا ضروری ہے جو امر معترف کے ساتھ محض ہو اور اس کے مساوی ہو مساوات کی شرط کی بناء پر جو پہلے گزر چکی ہے، پس یہ امر (محض و مساوی) اگر معترف کی ذاتی ہو تو فصل قریب ہوگا، اور اگر عرضی ہو تو یقیناً خاصہ ہوگا، پس پہلی صورت میں معترف کا نام حد ہوگا اور دوسری صورت میں رسم ہوگا، پھر ان دونوں میں سے جو بھی جنس قریب پر مشتمل ہوگا تو اس کا نام حد نام اور رسم نام رکھا جاتا ہے، اور اگر جنس قریب پر مشتمل نہ ہو خواہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا وہاں اس کی فصل قریب ہو یا اکیلا خاصہ ہو تو اس کا نام حد یا قص اور رسم یا قص رکھا جاتا ہے، یہ ان (مناطق) کے کلام کا حاصل ہے، اور اس میں ایسی اصلاحات ہیں کہ جن کی یہ مقام نگہداشت نہیں رکھتا

تشریح: اَلْقُرْبُفَتْ لَا بُدَّ اَنْ يَخُذَ سے غرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے، کہ

اور خاصہ ہو تو دم کہلائے گا لیکن اگر معرف فصل قریب اور خاصہ نہ ہو تو اسے کیا کہیں گے؟

جواب: معرف کے لیے ضروری ہے کہ وہ معرف کے مساوی ہو اور معرف کے ساتھ شخص ہو اور جو چیز معرف کے مساوی اور معرف کے ساتھ شخص ہو وہ فصل قریب اور خاصہ ہی ہوتی ہے اور کچھ ہو سکتی ہی نہیں۔

فہذا الأول الخ: سے فرض شارح اقسام معرف کی وجہ صحر کو بیان کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ معرف ہر شخص مساوی ہوتا ہے، ہر شخص مساوی کی دو صورتیں ہیں ذاتی ہوگا (معرف کی حقیقت میں داخل ہوگا) یا عرضی ہوگا (خارج از حقیقت ہوگا)، اگر معرف (ہر شخص و مساوی) ذاتی ہو تو وہ معرف کے لیے فصل قریب ہے اور اگر عرضی ہو تو وہ معرف کے لیے خاصہ ہے۔

فقال الأول الخ: سے شارح کہتے ہیں کہ ہر وہ معرف جو فصل قریب ہو اسے حد کہتے ہیں اور ہر وہ معرف جو خاصہ ہو تو اسے دم کہتے ہیں۔

ثم محل ینتھما بن المستمل الخ: سے شارح کہتے ہیں پھر حد اور دم میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں، یا جنس قریب پر مشتمل ہو سکے یا نہیں، اگر حد اور دم جنس قریب پر مشتمل ہوں تو پھر وہ معرف تام ہوگا یعنی معرف اگر حد ہے تو حد تام کہلائے گا اور دم ہے تو پھر دم تام کہلائے گا اور اگر حد اور دم جنس قریب پر مشتمل نہ ہوں خواہ جنس قریب پر مشتمل ہوں یا نہ ہوں، یا وہ معرف اکیلا فصل قریب ہو یا اکیلا خاصہ ہو تو وہ ناقص ہے یعنی معرف اگر حد ہے تو حد ناقص کہلایگا اور دم ہے تو پھر وہ دم ناقص کہلایگا۔ گویا معرف کی چار قسمیں ہو گئیں حد تام، حد ناقص، دم تام، دم ناقص

تعریفات وامثلہ:

حد تام: وہ معرف جو جنس قریب اور فصل قریب پر مشتمل ہو جیسے الأول انسان

خبرنا فاطمہ

حد ناقص: وہ معرف جو جنس بعید اور فصل قریب پر مشتمل ہو یا نقطہ فصل

قریب پر مشتمل ہو جیسے الْإِنْسَانُ جِسْمٌ مُّطَبَّقٌ بِأَلَانِ الْإِنْسَانِ فَطَبَّقَ
رسم تام: وہ معرف جو جنس قریب اور خاصہ پر مشتمل ہو جیسے الْإِنْسَانُ
 حَيَوَانٌ حَاجِلٌ

رسم ناقص: وہ معرف جو جنس بعید اور خاصہ پر مشتمل ہو یا فقط خاصہ پر
 مشتمل ہو: جیسے الْإِنْسَانُ جِسْمٌ حَاجِلٌ یا الْإِنْسَانُ حَاجِلٌ
 هَذَا مُخَصَّلُ الْبَحْثِ: سے فرضی شہارح یہ بیان کرتا ہے کہ فہمنا الْآمُرُ الْإِنْسَانِ
 الْبَحْثِ: سے جو کچھ بیان ہوا ہے یہ ملاحظہ کی اس دلیل حصر کا خلاصہ ہے جسے وہ بیان کرتے
 ہیں کہ تعریف یا فقط ذاتیات سے ہوگی یا عرضیات سے بھی ہوگی، اگر فقط ذاتیات سے
 ہو تو دو صورتیں ہیں کہ تمام ذاتیات سے ہوگی یا بعض ذاتیات سے ہوگی، اگر تمام
 ذاتیات سے ہو تو حد تام ہے اور اگر بعض ذاتیات سے ہے تو حد ناقص ہے اور اگر
 تعریف فقط ذاتیات سے نہیں ہے بلکہ عرضیات سے بھی ہے تو پھر بھی دو صورتیں ہیں کہ
 ذاتیات و عرضیات دونوں سے ہے یا فقط عرضیات سے، اگر ذاتیات و عرضیات دونوں
 سے ہے تو اسے رسم تام کہتے ہیں، اور اگر فقط عرضیات سے ہے تو اسے رسم ناقص کہتے
 ہیں۔

وَيْلَهُ الْبَحْثُ لَا الْبَحْثِ: اس عبارت میں ضمیر مجرور کا مرجع ہوتا ہے یا تو دلیل حصر ہے
 مطلب یہ ہے کہ دلیل حصر کو حاصل کرنے میں ملاحظہ کی ایسی ایسی تحقیقات ہیں کہ جن
 کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں، جن میں سے چند تحقیقات یہ ہیں۔

- (۱) معرف معرف کو کس طرح واضح کرتا ہے؟
- (۲) معرف میں سے ذاتیات و عرضیات میں تقدم و تاخر کیسے ہوتا ہے؟
- (۳) کب تعریف حد تام کے ساتھ ہوتی ہے اور کب حد ناقص کے ساتھ اسی
 طرح کب رسم تام کے ساتھ اور کب رسم ناقص کے ساتھ؟ وغیرہ۔

ہذا یا پھر ضمیر مجرور کا مرجع معرف اور اس کی اقسام اور بعد ہیں، مطلب یہ ہے کہ
 معرف اور اس کی اقسام اور بعد کے بیان کرنے میں ایسے ایسے اعتراضات و جوابات ہیں

کہ جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں
مثلاً ایک اعتراض یہ ہے کہ:

اعتراض: الْأَنْسَانُ خَسِرَانٌ مُطْلَقٌ میں حیوان مطلق حد تام ہے اس کا محل
الانسان پر درست نہیں کیونکہ محل مغایرت کا تقاضا کرتا ہے جبکہ یہاں پر حد تام
محدود (الانسان) کا معنی ہے لہذا حد تام کو معرف کی اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں
کیونکہ معرف مہول ہوتا ہے جبکہ حد تام محمول نہیں ہو سکتی؟

جواب: محل کے لیے اتحادی الوجود کے ساتھ ساتھ تقابری اعتباری ضروری ہے اور
یہ یہاں پر پایا جا رہا ہے اس طرح کہ حد کے اجزاء میں تفصیل ہے اور محدود کے اجزاء
میں اجمال ہے، اور اجمال و تفصیل میں تقابری ہوتا ہے، لہذا محدود حد میں اتحادی الوجود
اور تقابری اعتباری پایا گیا پس اعتراض نہ رہا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَمْ يَخْتَصِرُوا بِالْعَرَضِ الْقَامِ بِمَا قَالُوا الْقَرَضُ مِنَ
التَّخْصِيرِ إِنَّمَا الْإِطْلَاقُ عَلَى كُنْهِ الْمَعْرِفِ أَوْ تَبَيُّرًا عَنْ جَمِيعِ مَا
عَدَا وَالْعَرَضُ الْقَامِ لَا يَكُونُ مُخْتَصِرًا لَهَا فَلَمَّا لَمْ يَخْتَصِرُوا لِهَذَا مَقَامِ
التَّخْصِيرِ

ترجمہ: مان کہ قول: وَلَمْ يَخْتَصِرُوا بِالْعَرَضِ الْقَامِ: منطقیوں نے کہا کہ
تقریب سے عرض معزف کی حقیقت پر مطلع ہونا ہوتا ہے یا معزف کو تمام
اخبار سے ممتاز کرنا ہوتا ہے، اور عرض عام ان دونوں میں سے کسی کا بھی
فائدہ نہیں دیتا، پس اس لیے مناظرہ نے مقام تقریب میں عرض عام کا
اعتبار نہیں کیا۔

تشریح: قَالُوا الْقَرَضُ مِنَ الْخ: سے عرض شارح قول مان (کہ مناظرہ مقام
تقریب میں عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے) کی وجہ کو بیان کرتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ
آپ کو معلوم ہے کہ معزف یا تو معزف کے تصور بالکسر کا فائدہ دیتا ہے یا تصور بالوجہ کا
فائدہ دیتا ہے جبکہ عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ بھی نہیں دیتا لہذا عرض عام کو

معرف بنانا درست نہیں۔ مثلاً الْإِنْسَانُ مَعْرِفٌ میں ماشی مرض عام ہے انسان کے لیے، اب اگر ماشی کو انسان کا معرف بتایا جائے تو اس سے نہ تو انسان کی حقیقت کی اطلاع ہوتی ہے کیونکہ انسان کی حقیقت حیوان مطلق ہے ماشی نہیں، اور نہ ہی یہ انسان کو جمع اظہار سے ممتاز کرتا ہے کیونکہ ماشی انسان کو اگرچہ شجر و حجر اور ملائکہ سے ممتاز کرتا ہے لیکن فرس و غنم اور بقر و غیرہ سے ممتاز نہیں کرتا۔

لَمْ يَتَغَيَّرُوا فِي مَقَامِ الْخ: سے غرض شارح اس امر کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ مناطق کے ہاں مرض عام کا مقام تعریف میں اعتبار نہیں ہے ورنہ دیگر مقامات پر اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

(شرح) وَالظَّاهِرُ أَنَّ غَرَضَهُمْ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَتَغَيَّرُوا مُتَغَيِّرًا وَأَمَّا التَّعْرِيفُ بِمَصْنُوعٍ مُؤَوَّدٍ كُلِّ وَاجِبِ قِيَّتِهَا غَرَضٌ غَامٍ لِلْمُعْرِفِ لَكِنَّ الْمَصْنُوعَ يَحْتَضِرُ تَعْرِيفَ الْإِنْسَانِ بِمَا فِي مُسْتَوِيهِ الْقَائِمَةِ وَتَعْرِيفِ الْخَفَائِشِ بِأَلْطَانِ الْوُلُودِ فَهَوَ تَعْرِيفٌ بِخَاصَةٍ مُرَكَّبَةٍ وَهُوَ مُتَغَيِّرٌ عِنْدَهُمْ كَمَا صَوَّخَ بِهِ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ

ترجمہ: اور ظاہر یہ ہے کہ جیسا اس سے مناطق کی غرض یہ ہے کہ انہوں نے اکٹھے مرض عام کا اعتبار نہیں کیا لیکن ایسے چند امور کے مجموعے کے ساتھ تعریف کرنا جن میں سے ہر ایک معرف کے لیے مرض عام ہو لیکن مجموعہ معرف کو خاص کر دیتا ہے جیسے انسان کی تعریف ماشی مستقیم القادۃ کے ساتھ اور چکاڑ کی تعریف زیادہ بچے دینے والی کے ساتھ پس یہ خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف کرنا ہے، اور یہ (خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف کرنا) مناطق کے ہاں مستتر ہے جس طرح کہ بعض مناطق نے اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح: وَالظَّاهِرُ أَنَّ غَرَضَهُمْ الْخ: سے غرض شارح ماقبل پر وارد ہوئے والے ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ مناظرہ قریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے، حالانکہ وہ کرتے ہیں مثلاً انسان کی قریف ماثی مستقیم القصد سے کرتے ہیں اور مستقیم القصد (سیدھے قد والا)، ماثی کی طرح انسان کے لیے عرض عام ہے (کیونکہ یہ انسان و شجر دونوں پر صادق آتا ہے) اسی طرح مناظرہ خفاش (چمکاڑ) کی قریف الطائر الولود (زیادہ بچے جننے والی) سے کرتے ہیں اور طائر (پرندہ ہونا) خفاش کے لیے عرض عام ہے کیونکہ اور بھی پرندے اس کے ساتھ شریک ہیں، اسی طرح الولود (زیادہ بچے جننے والا) یہ بھی خفاش کے لیے عرض عام ہے کیونکہ گائے، بھینس، بکری وغیرہ بھی بچے پیدا کرتے ہیں، افترض قول ماتن کہ مناظرہ عرض عام کا قریف میں اعتبار نہیں کرتے، درست نہیں؟

جواب: مناظرہ کے اس قول (وہ عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے) کا مطلب یہ ہے کہ وہ اکیلے عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے، اگر ایک سے زائد عرض عام ہوں تو وہ خاصہ مرکبہ کہلاتا ہے اور خاصہ مرکبہ کے ساتھ قریف کرنا مناظرہ کے ہاں معتبر ہے۔

قائد: خاصہ کی دو قسمیں ہیں (2) خاصہ بسیط (2) خاصہ مرکبہ۔ خاصہ بسیط خاصہ واحد کو کہتے ہیں جیسے ضائع انسان کے لیے اور خاصہ مرکبہ ایک سے زائد عرض عام کے مجموعے کو کہا جاتا ہے، جیسے الْإِنْسَانُ مَآثِي مُسْتَقِيمٌ الْقَاصِدُ۔

﴿سُن﴾ وَلَقَدْ أُحْبِزَ فِي السَّافِلِينَ لَنْ يَكُونُ أَهْمٌ عَالِ الْفُطَيِّ وَهُوَ

عَالِقُصْدٌ بِهِ تَقْسِيرٌ مَذَلُولِي الْقَفِظِ

ترجمہ: اور تحقیق جائز قرار دیا گیا ہے قریفہ ماثی میں معرف کا عام ہونا عقلی کی طرح اور وہ وہ ہے کہ جس کے ساتھ لفظ کے مدلول کی تفسیر کرنا مقصود ہو۔

تشریح: وَلَقَدْ أُحْبِزَ فِي السَّافِلِينَ الخ: سے عرض ماتن ایک اختلافی مسئلہ کو ذکر کرتا ہے جس کی وضاحت شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

وَهُوَ عَالِقُصْدٌ بِهِ الخ: سے شارح قریف عقلی کی تعریف کر رہے ہیں، کہ

تعریف لفظی وہ تعریف ہے، کہ جس کے ساتھ لفظ کے مدلول کی تفسیر کرنا مقصود ہو۔

اعتراض: باتن نے مائل میں یہاں تک مآخیزین کا قول (لَمْ يَنْفَعُوا الْمَخ) فعل معروف کے ساتھ ذکر کیا جبکہ یہاں یہاں تک حقد میں کا قول (وَقَدْ أُجِزَ فَع) فعل مجہول کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: مائل والا قول (لَمْ يَنْفَعُوا) باتن کا مختار قول ہے، کیونکہ اس صورت میں معروف تصور بالکدہ اور تصور بالوجد کا قاعدہ دیتا ہے، اس لیے فعل معروف ذکر کر کے اس کے مضبوط اور پختہ ہونے کی طرف اشارہ کیا، جبکہ مذکورہ قول (وَقَدْ أُجِزَ) میں معروف تصور بالکدہ اور تصور بالوجد کا قاعدہ نہیں دیتا، اس لیے فعل مجہول ہے اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا۔

﴿شرح﴾ لَوْلَا وَقَدْ أُجِزَ فِي النِّاقِصِ الْخ بِإِشَارَةِ إِلَى مَا أَجَازَ الْمُتَعَلِّقُونَ حَيْثُ عَلَّمُوا أَنَّ يَجُوزُ التَّعْرِيفُ بِالذَّيْنِ الْأَتَمِّ تَعْرِيفُ الْإِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ فَيَكُونُ تَحْدِثًا لَيْسَ أَرَى بِالْعَرَضِ الْعَامِ تَعْرِيفُ الْبَشَرِ بِالنَّاسِ فَيَكُونُ تَسْمَانًا لَيْسَ أَهْلُ جَوَازٍ وَالتَّعْرِيفُ بِالْعَرَضِ الْأَخْصِ أَيْضًا تَعْرِيفُ الْحَيَوَانِ بِالْمُتَصَلِّحِ وَ لَكِنْ الْمُصَيِّفُ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ لِزَعْمِهِ أَنَّ التَّعْرِيفَ بِالْأَخْصِ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ أَصْلًا

ترجمہ: باتن کا قول: وَقَدْ أُجِزَ فِي النِّاقِصِ سے اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ جس امر کو حقد میں نے جائز قرار دیا ہے اس لیے کہ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ اہم ذاتی کے ساتھ تعریف کرنا جائز ہے، جیسے انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ پس یہ حد ناقص ہے، یا عرض عام کے ساتھ جیسے انسان کی تعریف ماشی کے ساتھ پس یہ دم ناقص ہے، بلکہ انہوں نے عرض خاص کے ساتھ تعریف کرنے کو بھی جائز قرار دیا ہے جیسے حیوان کی تعریف ضاحک کے ساتھ، لیکن مصنف نے اس (آخری) قسم کا اہتمام نہیں کیا

کیونکہ ان کے گمان کے مطابق تعریف بالافتی یا نقل ناجائز ہے۔

تشریح: *إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَتَى الْخ:* سے غرض شارح اس اختلاف کو ذکر کرنا ہے جو متأخرین منطلق اور حقد میں منطلق کا تعریف بالامم کے متعلق ہے متأخرین منطلق کا نظریہ یہ ہے کہ تعریف بالامم درست نہیں جیسا کہ مائل میں بیان ہوا، جبکہ حقد میں منطلق کہتے ہیں تعریف ناقص میں معرف کو معرف سے عام لانا درست ہے، جس طرح کہ تعریف لفظی میں معرف کو معرف سے عام لانا جائز ہے۔

یاد رکھ لیں! تعریف کی ابتداء دو قسمیں ہیں (1) تعریف حقیقی (2) تعریف لفظی پھر تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ (1) تعریف کامل (2) تعریف ناقص۔

تعریف کامل: وہ تعریف ہوتی ہے کہ جس میں معرف معرف کے مساوی ہو۔

تعریف ناقص: وہ تعریف ہے کہ جس میں معرف معرف کے مساوی نہ ہو۔

پھر تعریف کامل کی چار قسمیں ہیں: (1) حد تام (2) حد ناقص (3) دم تام (4) دم ناقص۔ تعریفات مائل میں بیان ہو گئیں۔

پھر تعریف ناقص کی دو قسمیں ہیں: (1) حد ناقص (2) دم ناقص۔ شارح نے تعریف ناقص کی تیسری قسم بھی بیان کی (3) عرض ناقص۔

بِاللَّهِی الْآعَمَ قَوْلًا مَقْرُوضًا الْقَام: سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ قول *بِاللَّهِی* عام ہے ام ذاتی جیسے *الْإِنْسَانُ خَتَمَانٌ* اور عرض عام جیسے *الْإِنْسَانُ قَامٌ* دونوں کو شامل ہے۔

يَسْجُوزُ الْقَوْلُ بِاللَّهِی الْخ سے شارح کہتے ہیں کہ حقد میں کے نزدیک ام ذاتی کے ساتھ تعریف کرنا درست ہے اور ام ذاتی کے ساتھ کی گئی تعریف کو حد ناقص کہتے ہیں لیکن یاد رہے یہ حد ناقص اس حد ناقص کا غیر ہے جو تعریف کامل کی قسم ہے،

اس لیے کہ یہ تعریف ناقص کی قسم ہے۔ جیسے انسان حیوان، میں حیوان، انسان کی نسبت عام بھی ہے اور انسان کی ذاتی بھی ہے، لہذا اس کا معارف بننا حقد میں کے ہاں درست ہے، اور یہ (حیوان) تعریف ناقص کی قسم حد ناقص ہے۔

اَوْ بِالْعَرْضِ الْعَامِ تَحْتَضِرُ نَفِیْہِ الْبَخ: سے عرض شارح یہ بتاتا ہے کہ محققین کے نزدیک عرض عام کے ساتھ تعریف کرنا درست ہے اور عرض عام کے ساتھ کی مکی تعریف کو رسم ناقص کہتے ہیں۔

لیکن یاد رکھئے کہ: یہ رسم ناقص اس رسم ناقص کا غیر ہے جو تعریف کامل کی قسم ہے، اس لیے کہ یہ تعریف ناقص کی قسم ہے۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ نَبَاہُ، میں ناشی، انسان کے لیے عرض عام ہے، کیونکہ یہ انسان کی حقیقت سے خارج بھی ہے، اور مختلف الحقائق پر بولا بھی جاتا ہے، لہذا اس کا معنی بننا حقد میں کے پاس درست ہے، اور یہ (ناشی) تعریف ناقص کی قسم حد ناقص ہے۔

بَلْ جَوَارِثُ الْفَضْلِ الْبَاقِ سے شارح کہتے ہیں کہ حقدارین کے اس تعریف
بالام کے ساتھ ساتھ تعریف بالانحصار بھی جائز ہے جیسے الْحَيَوَانُ خَالِجَاتٌ مِّنْ خَالِكٍ
مرض انحصار ہے حیوان کے لیے۔

فائدہ: ہاں، یہاں پر ترقی کے معنی میں ہے۔
وَلِكُلِّ الشَّيْءِ لَمْ يَخُجْ: سے غرض شہارح ایک سوال مفرد کا جواب دیتا ہے۔
سوال: جب خلدین کے ہاں تعریف بالاعم کی طرز تعریف بالافخص درست ہے تو پھر ماہن نے اس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: مصنف علیہ الرحمۃ کا ممکن یہ تھا کہ تعریف بالافضل تعریف بالانفلی ہوگی ہے اور تعریف بالانفلی اتمام معارف کے ہیں نا جائز ہے اس لیے انہوں نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

پس از غروب: سے شامِ معصی کے اس گمان (کہ تعریف ہا، خص تعریف ہا، غفل ہوتی ہے) کی تردید کر رہے ہیں اور یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تعریف ہا، خص ہمیشہ تعریف

بالاخص حضرت مولانا

وَقَوْلُهُ خَيْرٌ جَاهِزٌ نَصْلًا: سے غرضی شارح ایک سوال مقدر کا جواب دیتا ہے۔

سوال: ماتن نے تعریف بالاخص کا ذکر اس کے ناجائز ہونے کی بناء پر نہیں کیا

حالانکہ ان کے نزدیک تعریف بالاسم (حد ناقص، رسم ناقص) بھی تو مانا جاتا ہے تو اس کا

PLATE 1

جواب: ہاتھ کے نزدیک تعریف بالاعم صرف ناچاز ہے لیکن تعریف بالانخص

بالکل ہی ناجائز ہے، یعنی تعریف بالافض، تعریف بالاعظم سے کہیں زیادہ عدم جواز میں

ان کے ہاں متوکل ہے، کیونکہ خاص میں عام سے کہیں زیادہ بظاہر ہے۔ اس بناء پر

غریب و اخص کا ذکر ہی نہیں کیا۔

(شرح) قوله على الفطري: أي كما أُجيز في الثغريب الفطري.

كُونَ أَهْمَ قَوْلِهِمُ السُّعْدَ الْكَاثِرَ

ترجمہ: باتن کا قول کا لفظی: یعنی جس طرح تعریب لفظی میں معروف کا

علم ہوتا چارچ ہے جیسے ان کا قول کہ سحرانہ ایک بولی ہے۔

یٰۤاَیُّهَا اَیُّهَا الْعَرَبُ: سے غرض شہابِ مقنن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا

— 46 —

عتراض: ماہل میں تعریف بالاہم کے جواز اور عدم جواز کے متعلق بحث تعریف

پیش کی کسی اس کی مثال، اس نے عجیب فطرتی: کہہ کر غلطی سے دی یہ درست نہیں، کیونکہ

مغربی دنیا اور مغربی تعلیمی بائبل (مختلف) ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ مغربی دنیا میں

— 50 —

جواب: کمال فطرتی پرکاش دال ہے اور کاف دو معنوں کے لیے آتا ہے۔

۱) آگ کے سپر (ج) آگ برائے ہیں۔ یہاں پر آگ برائے سپر ہے اور سپر

و یہاں پر پائی چارہ ہے، کہ دونوں (حقیقی اور نقلی) میں تعریف بالاعمال جائز ہے، یعنی

1. *Journal of the American Medical Association*, 1997; 277: 1033-1037.

جس طرح تعریف لفظی میں تعریف بالاعم درست ہے اسی طرح تعریف حقیقی میں بھی تعریف بالاعم درست ہے۔

اَلشَّعْدَةُ اِنَّهُ نَبَتْ : سے فرض شارح تعریف لفظی کی مثال دیتا ہے۔ اَلشَّعْدَةُ نَبَتْ غار دار گھاس کو کہتے ہیں، جسے اُونٹ شوق سے کھاتا ہے اور یہ نجد میں کثرت سے پائی جاتی ہے، اور نَبَتْ مطلقاً گھاس کو کہا جاتا ہے خواہ وہ سدا نہ ہو یا نہ ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ تَفْسِيرُ مَذَلُولِ اللَّفْظِ اِنَّهُ اَنَّى تَعَيَّنَ مُسَمًّى اللَّفْظِ مِنْ بَيْنِ الْمَعْنَايِ الْمُتَعَرِّضَةِ لِيِ الْخَطِيطِ فَلَيْسَ فِيهِ تَخْصِيْلٌ مَجْهُوْلٌ عَنْ مَعْلُوْمٍ كَمَا فِي الْمَعْرِفِ الْحَقِيقِي فَاهْتَمَّ

ترجمہ: ماتن کا قول تَفْسِيرُ مَذَلُولِ اللَّفْظِ یعنی لفظ کے جو معانی دل میں جمع ہوتے ہیں ان میں سے لفظ کے معنی کو متعین کر لینا، پس تعریف لفظی میں معلوم سے کسی مجہول کو حاصل کرنا نہیں، جس طرح کہ معرف حقیقی میں (معلوم سے مجہول کو حاصل کرنا ہے) پس تم سمجھ لو۔

تشریح: اَنَّى تَعَيَّنَ مُسَمًّى الخ : سے فرض شارح قول ماتن (تَفْسِيرُ مَذَلُولِ اللَّفْظِ) کی توضیح کرتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ تعریف لفظی یہ ہے کہ معارف کے بہت سے معانی دل میں ہوں ان معانی کثیرہ میں سے کسی ایک معنی کو لفظ کے لیے متعین کر دینا، مثلاً سدا نہ کے تصور کے وقت کُرس، غنم، بقر وغیرہ معانی کثیرہ ذہن میں موجود تھے لیکن یہ متعین نہیں تھا کہ ان میں سے کونسا معنی سدا نہ کا ہے تو جب نَبَتْ کہا تو نَبَتْ کے آکر ایک معنی (گھاس) سدا نہ کے لیے متعین کر دیا، پس یہ سمجھ لیا گیا کہ کُرس کا معنی بہت ہی ہے اور کوئی نہیں ہے۔

فَلَيْسَ فِيهِ تَخْصِيْلٌ الخ : سے فرض شارح تعریف لفظی اور تعریف حقیقی کے درمیان فرق کرتا ہے، شارح کہتے ہیں ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تعریف لفظی میں معلوم سے مجہول کو حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ وہ معانی جو ذہن میں موجود ہوتے ہیں ان میں سے کسی کو معارف کے لیے متعین کرنا ہوتا ہے، جبکہ تعریف حقیقی میں لفظ کا معنی پہلے سے

مبہول ہوتا ہے اسے معلوم کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔ جیسے انسان کا معنی پہلے سے نامعلوم تھا تو اسے حیوان اور مطلق (جو پہلے سے معلوم تھے) سے سمجھا جاتا ہے کہ انسان، حیوان اور مطلق کا معنی ہے۔

فہم: سے فرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کہ تعریف لفظی مطالبہ تصور یہ میں سے ہے یا مطالبہ تصدیقہ میں سے! کچھ مناہقہ کا خیال ہے کہ یہ مطالبہ تصور یہ میں سے ہے، باتن علیہ الامر کا خیال بھی یہی ہے کیونکہ باتن نے تعریف لفظی کی تعریف میں لفظ تفسیر کو ذکر کیا ہے اور تفسیر مطالبہ تصور یہ میں سے ہے۔ جبکہ کچھ مناہقہ کا خیال ہے کہ یہ مطالبہ تصدیقہ میں سے ہے، جیسا کہ علامہ سید شریف جرجانی کی رائے ہے۔

☆.....☆.....☆

اُردو زبان میں پہلی مرتبہ

اطلاعیات، آثار، اسناد و تصاویر
مجموعہ تحقیقی و تاریخی و ادبی و فنی

2 جلدیں

15 کتب عربی

سُننِ حارِمی

اس کتاب کے بارے میں امام ربیع بن خلیفہ
فرماتے ہیں: "مَنْ قَرَأَهَا نَفَعَتْهُ لِحَقِّهَا"
اَللّٰهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
وَعَلٰی اٰلِهِٖ وَسَلَّم

مُسْتَدْرَاکُ زَیْد

مجموعہ تحقیقی و تاریخی و ادبی و فنی
اطلاعیات، آثار، اسناد و تصاویر

2 جلدیں

مُسْتَدْرَاکُ الْاِمَامِ الشَّافِعِيِّ

مجموعہ تحقیقی و تاریخی و ادبی و فنی
اطلاعیات، آثار، اسناد و تصاویر

6 جلدیں

المُسْتَدْرَاکُ عَلَی الصَّخْبَوْنِ

جلدیں

مجموعہ تحقیقی و تاریخی و ادبی و فنی
اطلاعیات، آثار، اسناد و تصاویر

5

سُننِ حارِمی

فتاویٰ
جانبیہ کی

شعبہ برادرز
نائب منشی: 042-37246006